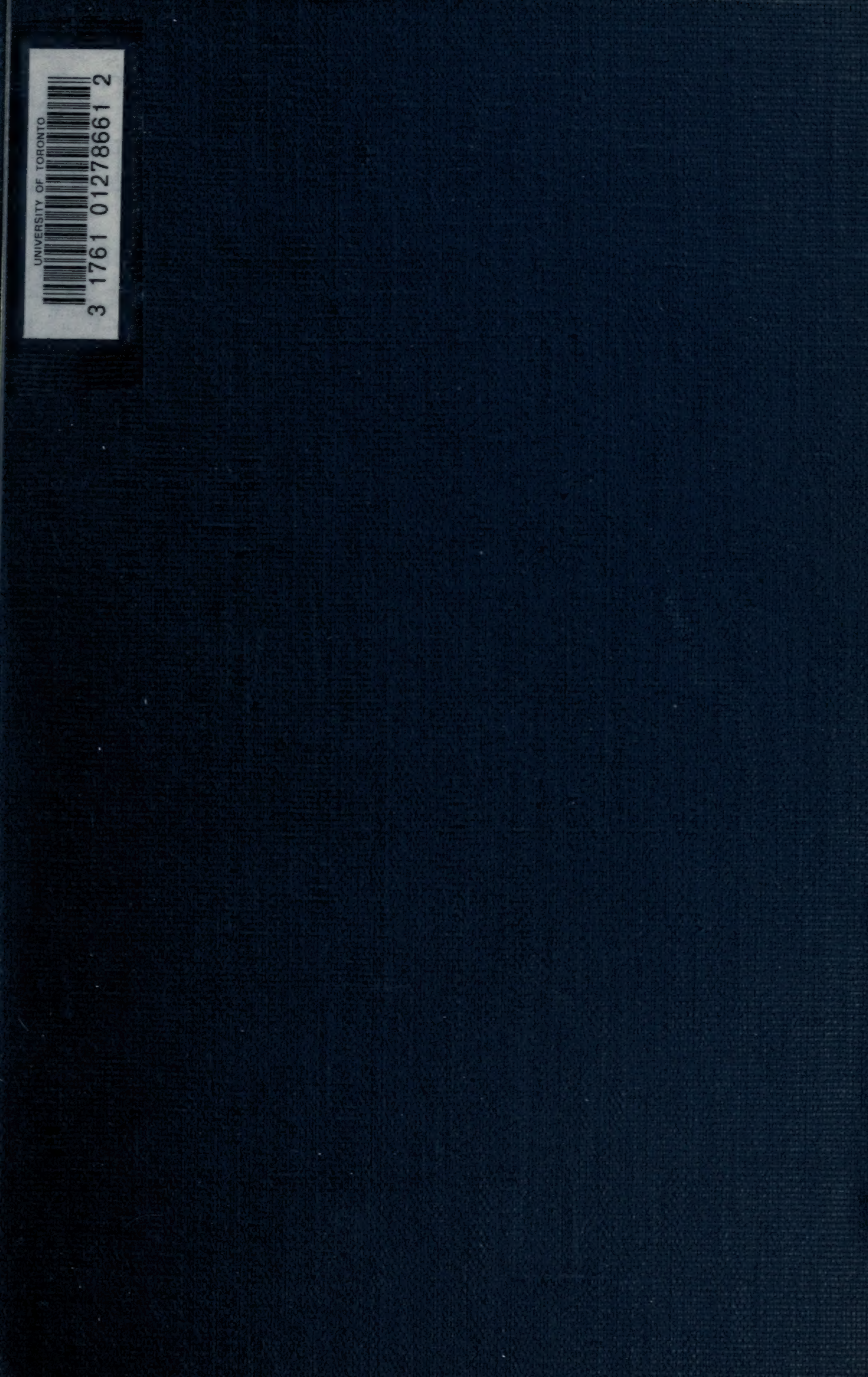

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01278661 2

HISTOIRE DES CONCILES

TOME I

PREMIÈRE PARTIE

Imprimatur

† F. Cabrol

HISTOIRE DES CONCILES

D'APRÈS

LES DOCUMENTS ORIGINAUX

PAR

Karl von
CHARLES JOSEPH HEFELE

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET EN THÉOLOGIE, ÉVÊQUE DE ROTTENBOURG

NOUVELLE TRADUCTION FRANÇAISE FAITE SUR LA DEUXIÈME ÉDITION ALLEMANDE
CORRIGÉE ET AUGMENTÉE DE NOTES CRITIQUES ET BIBLIOGRAPHIQUES

PAR

UN RELIGIEUX BÉNÉDICTIN

DE L'ABBAYE SAINT-MICHEL DE FARNBOROUGH

TOME I

PREMIÈRE PARTIE

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76 BIS, RUE DES SAINTS-PÈRES

1907

PRÉFACE DE LA NOUVELLE TRADUCTION

La réimpression d'un livre, vieux d'un demi-siècle, est chose si rare aujourd'hui, que la simple entreprise paraîtra, au jugement de plusieurs, presque une mauvaise action. Contempteurs de la science d'hier, adorateurs quand même de la science de demain, ils ne prendront guère la peine de feuilleter le volume qu'ils accueilleront avec leur moue dédaigneuse d'hommes supérieurs. Et malgré eux nous avons réimprimé le vieux livre, nous l'avons même commenté et, par places, rajeuni.

La *Conciliengeschichte* par Hefele commença à paraître en 1855 et sa publication se poursuivit jusqu'en 1890 ; les deux derniers volumes étaient l'œuvre du cardinal Hergenröther. L'ouvrage comptait neuf volumes du format in-8, imprimés à Fribourg-en-Brisgau. Une seconde édition allemande fut donnée par Hefele en 1873 ; elle comprend six volumes parus entre 1873 et 1882, les deux derniers volumes ont été revus par Knöpfler. Une traduction française par Delarc parut de 1869 à 1878 ; elle compte douze volumes in-8 et ne contient la traduction que des sept premiers volumes de la première édition allemande. Une traduction anglaise, par Clark, commença à paraître en 1871, à Édimbourg, elle comprend cinq volumes, t. I-V (1871-1896).

La présente traduction a été faite sur le texte de la deuxième édition allemande, laquelle contient des additions, des rectifications en assez grand nombre et quelques sup-

pressions. On s'est efforcé de rendre avec plus de rigueur que le premier traducteur la pensée de l'évêque Hefele. Outre ces améliorations, dont une collation fastidieuse pourrait seule faire apprécier tout à la fois la minutie et l'importance, on a ajouté des notes bibliographiques et critiques toutes les fois qu'elles ont semblé nécessaires ou utiles à l'intelligence du sujet. M. A. Boudinhon a bien voulu relire les épreuves et nous signaler diverses rectifications et additions. Nous lui en exprimons ici notre reconnaissance.

La refonte et la revision de la traduction d'une part, les éclaircissements et les additions d'autre part feront, si nous ne nous abusons, de la présente *Histoire des conciles*, un ouvrage susceptible de rendre quelques services à l'Église et à la science. C'est avec cet espoir et cette confiance que nous le présentons au public après avoir rendu hommage au modeste collaborateur de ce travail :

Optimo fratri
communium utrique studiorum
olim duci, semper socio
amantissimi gratissimique animi pignus

H. Leclercq

EXTRAIT DE LA PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION

(1855)

Aucune partie de l'important domaine des études ecclésiastiques n'a été moins fouillée de nos jours que l'histoire des conciles. Seules deux monographies ont été publiées de notre temps sur un synode unique et ce sont des ouvrages de nulle valeur.

Il n'en était pas ainsi autrefois. Celui qui est au courant de la question, souhaitera avec nous que ce regrettable abandon d'un sujet si important cesse au plus tôt. Mais pour cela il ne suffirait pas de rééditer les anciens ouvrages écrits avec tant de soin et jadis si estimés, tels que ceux de Caranza, Cabassutius, Richard, etc... A une époque nouvelle doit correspondre une nouvelle manière d'entendre le travail. Depuis de longues années déjà, de nombreux documents se rapportant aux anciens conciles ont été découverts, des sources nouvelles et nombreuses ont été mises au jour, beaucoup d'erreurs écartées, beaucoup de préjugés vaincus, beaucoup de progrès dans l'art de la critique accomplis, on a acquis enfin une connaissance bien plus profonde du mouvement d'évolution accompli par l'Église chrétienne.

C'est pourquoi depuis plusieurs années déjà, je m'occupe de la rédaction d'une histoire des conciles de l'Église, histoire conçue d'après un plan nouveau et reposant sur l'étude des documents originaux. Certains chapitres de cet ouvrage sont ébauchés depuis plus de dix ans, un travail de revision leur a donné leur forme actuelle ; d'autres sont de date plus récente, mais pour les uns comme pour les autres, je puis certifier que, dans leur rédaction, je n'ai

négligé aucune difficulté, et que tous les textes qui y sont accumulés ont été mis en œuvre avec grand soin.

Au début, je comptais borner cet ouvrage à l'étude des conciles œcuméniques, mais bientôt j'ai reconnu combien il serait insuffisant de ne publier que des figures aphoristiques de l'existence des synodes de l'Église. On ignore si plusieurs synodes doivent être considérés avec certitude comme conciles œcuméniques et d'autre part un grand nombre d'entre eux, bien qu'ils ne soient pas universels, offrent une importance aussi considérable que maints de ces derniers. C'est pourquoi j'ai élargi mon plan et j'ai étudié tous les synodes importants.

J'ai toutefois établi une différence en exposant mon sujet. Les conciles plus importants, surtout les œcuméniques traités plus à fond, ont leurs passages principaux, notamment le symbole et les canons, publiés dans le texte original, suivis de la traduction pour les textes grecs et expliqués par des commentaires. Au contraire je me suis borné à une traduction ou même de simples extraits des dispositions des assemblées de l'Église moins importantes.

C'est dans cet esprit que j'ai poussé mes travaux jusqu'à un certain degré d'avancement, et par la suite j'ai conservé la même méthode pour ne pas produire un ouvrage trop volumineux.

Il en résulte que l'ouvrage contient plus d'éléments d'étude que son titre ne pourrait le faire supposer. On n'y trouvera pas seulement l'historique des synodes qui se sont succédé, mais encore l'exposé des déterminations adoptées et des fragments des actes les plus importants. J'y fais, en outre, de nombreux renvois aux deux importantes compilations si répandues sur les actes des conciles de Hardouin et Mansi, de telle sorte que le possesseur de l'une et de l'autre pourra consulter lui-même les pièces justificatives.

Tübingen, janvier 1855.

HEFELE.

PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION

Dix-huit années se sont écoulées depuis l'apparition de la première édition du premier volume de cette histoire des conciles. Depuis cette époque je n'ai pas manqué d'utiliser tout ce qui a été publié de plus nouveau sur ce sujet dans la mesure où j'en ai eu connaissance. En outre dans les parties de l'ouvrage où je n'ai pas pu mettre à profit un pareil secours, j'ai introduit maintes améliorations ou rectifications, certains chapitres ont été amplifiés, d'autres ont été abrégés et remaniés.

L'introduction en particulier et les paragraphes 2, 6, 13, 37, 51, 71 et 81 contiennent des modifications, et touchant le concile si important d'Elvire, l'histoire de l'Église d'Espagne du R. P. Pie Gams O. S. B., à Munich, m'a été d'un précieux secours.

Le plan, les annexes, et le caractère de tout l'ouvrage sont restés les mêmes, je me suis toutefois efforcé, contrairement à ce que j'avais fait précédemment, d'employer la méthode atomistique dans l'exposition de l'histoire des conciles, de représenter chacun des synodes les plus importants comme un anneau dans le développement historique de l'Église, et par ce moyen de lui donner son véritable esprit.

Cette *Histoire des conciles* est ainsi devenue, sous beaucoup de rapports et à peu de chose près, une histoire de l'Église et des dogmes, ce qui ne peut lui porter préjudice.

Ainsi que dans la première édition je me suis efforcé de consulter les documents originaux sans opinion précon-

çue et toujours de sang-froid, et d'exposer les seuls résultats d'une investigation consciencieuse.

Puisse la deuxième édition avoir le même succès que la première. J'avoue volontiers qu'une revision plus complète eût été désirable, mais dans ma situation actuelle et vu l'importance du sujet il ne m'était pas possible de la faire.

Une traduction anglaise du premier volume jusqu'au concile de Nicée inclus, par M. William C. Clark, paraît en ce moment à Edimbourg en deuxième édition, sans que toutefois les feuilles fraîchement écrites de notre nouvelle édition aient été utilisées par le traducteur. Nous avons signalé à la fin de l'introduction une traduction française de tout l'ouvrage qui en six volumes in-8 a déjà été poussée jusqu'à la fin du XIe siècle. On nous avait également demandé l'autorisation et nous avions donné notre assentiment à une tentative de traduction italienne, mais nous ignorons la suite qui a été donnée à ce projet.

Rottenbourg, janvier 1873.

HEFELE.

NOTICE BIOGRAPHIQUE

Karl Joseph Hefele, né le 15 mars 1809, élève du gymnase à Ellwangen et à Ehingen, étudiant à Tübingen (1827-1832), séminariste à Rottembourg (1832-1833), ordonné le 10 août 1833, vicaire à Mergentheim, professeur au gymnase de Rottweil, professeur d'histoire ecclésiastique en 1836 à Tübingen, privat-docent en 1837, professeur ordinaire en 1840. Ses premiers travaux sont des comptes rendus dans la *Theologische Quartalschrift*. Le premier portant sa signature appréciait le *Innocent III*, de F. Hurter. *Theol. Quart.*, 1834, p. 716 sq. On voit clairement Hefele subir l'influence de Möhler dans ses travaux postérieurs (*Theol. Quart.*, 1837, p. 92 sq., 118 sq., 390 sq., 795 sq.) notamment à partir de 1840, *Theol. Quart.*, 1840, p. 331 sq. Le premier écrit de Hefele était intitulé : *Geschichte der Einführung des Christentums im südwestlichen Deutschland, besonders in Württemberg*, paru en 1837 et dédié à Drey, Hirscher et Möhler. En 1839, il publiait une édition correcte des Pères apostoliques : *Patrum apostolicorum opera*, in-8, Tübingen, réimprimée en 1842, 1847 et 1855. Cf. *Theol. Quart.*, 1839, p. 50 sq. L'année suivante, il donnait *Das Sendschreiben des Apostels Barnabas, aufs neue untersucht, übersetzt und erklärt*, Tübingen, 1840. Le texte de l'épître était traduit en allemand ; l'historien place la rédaction de l'épître entre les années 107 et 120 et croit que l'auteur attaque le docétisme. Cf. P. Ladeuze, *L'Epître de Barnabé*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, 1900, t. I, p. 31-40, 212-225. Les études de Hefele sur les Pères apostoliques lui fournirent l'idée et la matière de son article : *Ueber den Rigorismus in dem Leben und den Ansichten der alten Christen*, dans *Theol. Quart.*, 1841, p. 375 sq. Il ne laissait pas de s'occuper pendant ce temps du point de vue apologétique, ainsi qu'on peut le voir dans deux articles : *Ueber die Beschränkung der kirchlichen Lehrfreiheit*, dans *Theol. Quart.*, 1839, p. 561 sq., et : *Ueber die Schranken der Lehrfreiheit in der protestantischen Kirche*, dans *Theol. Quart.*, 1842, p. 59 sq. Le point de vue polémique n'est pas non plus étranger aux travaux de cette époque, par exemple : *Der Protestantismus und das Urchristentum*, dans *Theol. Quart.*, 1845, p. 175 sq., et *Ueber die Schiksale der Kirche seit dem Tridentinum*, dans *Theol. Quart.*, 1846, p. 3 sq. ; enfin ses comptes rendus du livre de Döllinger « *Reformation* », dans *Theol. Quart.*, 1846, p. 448 sq. ; 1848, p. 645 sq.

Ces travaux ne détournaient pas Hefele des études historiques, on pourrait dire qu'ils ne l'en distrayaient pas. En 1844, il publiait la vie du cardinal Xime-

nès (2e édit., 1851), qui fut traduite en espagnol, en français et en anglais, et ce sujet l'amena à exprimer ses idées sur Llorente, l'historien de l'Inquisition espagnole. *Theol. Quart.*, t. II, p. 243 sq., 696 sq.; t. III, p. 314 sq.; t. IV, p. 326 sq. Le titre complet de son ouvrage est : *Ximenès und der kirchliche Zustand Spaniens am Ende des XV. und Anfange des XVI. Jahrhunderts insbesondere ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition,* in-8, Tübingen, 1844.

Le rôle important joué par Hefele dans les questions qui agitèrent l'Allemagne religieuse ne peut nous arrêter dans cette note. Nous voulons cependant rappeler d'un mot le rôle militant du théologien dont les débuts oratoires firent grand bruit. En 1842, K. J. Hefele soutint l'évêque Keller dont la motion en faveur de la liberté de l'Église soulevait une vive émotion. Hefele témoigna sa confiance dans les temps nouveaux et dans les libertés prochaines qui rendraient l'Église capable de traiter de puissance à puissance avec l'État.

Ces occupations ne laissaient pas que de permettre à Hefele de collaborer assidûment depuis 1839 à la rédaction de la *Theologische Quartalschrift*, au *Kirchenlexicon* de Wetzer et Welte. Il devait réunir les principaux travaux parus dans ces recueils et dans *Neuen Sion* de S. K. Haas, pour en composer deux volumes intitulés : *Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik,* in-8, Tübingen, 1864. Il s'occupait également alors de quelques traductions et éditions ; c'est à cette époque qu'il aborda l'œuvre capitale de sa vie, l'Histoire des conciles. Dès 1835, il avait publié, dans *Giessener Jahrbücher für theol. und christl. Philosophie,* une étude intitulée : *Blicke ins XV. Jahrhundert und seine Konzilien mit besonderer Berücksichtigung der Basler Synode.* A partir de cette date on entrevoit la préoccupation constante de l'écrivain qui se fait jour dans des articles, des comptes rendus, notamment dans *Theolog. Quartals.*, 1841, p. 616 sq. ; 1843, p. 541 sq. ; 1847, p. 50 sq., 83 sq. ; 1855, p. 353 sq. L'idée d'une histoire de la Réforme et des synodes du XVe siècle aboutit rapidement à un ensemble plus vaste intitulé : *Conciliengeschichte,* in-8, Tübingen, t. I, 1855 ; t. II, 1856 ; t. III, 1858 ; t. IV, 1860 ; t. V, 1863 ; t. VI, 1867 ; t. VII, 1874. Les divers tomes furent accueillis favorablement, même parmi les théologiens et les érudits protestants. Cf. *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1864, p 371 sq.; 1868, p. 532 sq. ; 1871, p. 570 sq. ; *Historische Zeitschrift von v. Sybel,* t. I, p. 223 sq. ; t. V, p. 181 sq. ; t. XI, p. 231 sq. La réputation de Hefele était si bien établie qu'il fut choisi en 1868, en qualité de consulteur, par la Commission préparatoire des travaux du concile du Vatican. Préconisé évêque de Rottenbourg le 22 novembre 1869, consacré le 29 décembre, il assista au concile auquel il prit, dans les rangs de la minorité, une part importante. Le 12 janvier 1870, il se joignait aux membres de l'adresse contre la déclaration d'infaillibilité ; il se prononçait contre le *schema* et on lui attribuait un petit opuscule paru à Naples : *Causa Honorii Papæ,* en même temps qu'à Tübingen, sous ce titre : *Honorius und das VI. allg. Konzil*, 1870. Dans le vote du 13 juillet il donna son bulletin *Non placet.* Quelques jours plus tard il était de retour dans sa ville épiscopale et publiait la justification de son attitude et de ses actes pen-

dant le concile. Il s'appliqua à partir de cette époque à l'administration de son diocèse ; donna une deuxième édition de la *Conciliengeschichte*, t. I, 1873 ; t. II, 1875 ; t. III, p. 1876 ; t. IV, 1879 ; t. V (par Köpfler), 1886 ; tandis que Hergenröther donnait les t. VIII, 1887, et IX, 1890, de la première édition. Hefele mourut le 5 juin 1893. On peut consulter sur les événements auxquels sa vie a été mêlée et sur ses ouvrages : Roth, *Karl Joseph von Hefele, Bischof von Rottenburg*, in-8, Stuttgart, 1894 ; Hegler, dans *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, de A. Hauck, Leipzig, 1899, t. VII, p. 525-531; Funk, dans *Theol. Quart.*, t. LXXVI, p. 1 sq. ; Weizsäcker, *Festartikel zu Hefele's 50. jährigen Priesterjubiläum*, dans *Schwäb. Merkur*, *Chronik*, 1883, n. 196 ; 1893, p. 128 ; J. Friedrich, *Geschichte d. vatik. Konzils*, in-8, 1877-1887, t. I-III ; J. F. von Schulte, *Der Altkatholizismus*, 1887, p. 215 sq. ; E. Friedberg, *Sammlung der Aktenstücke zum Vatic.-Konzil*, 1872 ; E. Cecconi, *Storia del concilio ecumenico Vaticano*, 1873.

H. L.

OBSERVATIONS

On a inséré en marge du texte la pagination de la deuxième édition allemande.

On a fait suivre du sigle (H. L.) les notes particulières à la présente traduction. Lorsqu'une note de l'édition allemande a reçu un complément, on l'a distingué en l'insérant entre crochets [ ].

On a complété toutes les références patristiques par les renvois à la Patrologie latine (*P. L.*) et la Patrologie grecque (*P. G.*) de Migne, ou bien aux éditions plus récentes.

La *Bibliographie* (p. 97-124) a été entièrement refaite. Quelques sujets réclamant une discussion trop détaillée pour prendre place parmi les notes ont fait l'objet d'*Appendices* placés à la fin de la 2e partie du tome Ier.

Plusieurs dates ont été modifiées après discussion donnée parmi les notes. Lorsque ces dates, ainsi corrigées, reparaissent dans le texte elles sont placées entre crochets [ ].

INTRODUCTION

[1] Au nombre des manifestations les plus importantes dans la vie de l'Église se rangent les *Conciles* ou *Synodes*. Ces deux termes synonymes *concilium* et σύνοδος [1] signifient avant tout une réunion laïque et, dans un sens plus étroit, une *assemblée ecclésiastique*, c'est-à-dire une *réunion des chefs de l'Église régulièrement convoqués pour délibérer et statuer sur les affaires religieuses*. On trouve pour la première fois le mot *concilium* dans Tertullien [2] en l'an 200 après Jésus-Christ [3], et le mot σύνοδος dans les *Canons apostoliques* [4], pas avant le commencement du IIIe siècle; tandis qu'à la même époque [5] les *Constitutions apostoliques* [6] désignent par le

1. *Synodus* se rencontre dans Pline, *Hist. nat.*, l. XXXV, c. IX, sect. XXXV, avec le sens de réunion ou assemblée délibérante. (H. L.)

2. Tertull., *De jejuniis*, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 1024 : *Aguntur præterea per Græcias illa certis in locis* CONCILIA *ex universis ecclesiis, per quæ et altiora quæque in commune tractantur, et ipsa repræsentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur.*

3. P. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afriq. chrét.*, in-8, Paris, 1901, t. I, p. 207, place la composition du traité après l'année 213. (H. L.)

4. *Canones apost.*, n. 38 (alias 36): Δεύτερον τοῦ ἔτους σύνοδος γινέσθω τῶν ἐπισκόπων, Bunsen, *Analecta ante-nicæna*, in-8, Londini, 1854, t. II, p. 17.

5. La compilation date des premières années du Ve siècle, mais les six premiers livres ne sont qu'un remaniement de la *Didascalie* dont l'auteur doit avoir vécu en Syrie dans la première moitié du IIIe siècle. (H. L.)

6. *Constitut. apost.*, lib. V, c. XX : Πᾶν μέντοι σάββατον ἄνευ τοῦ ἑνὸς, καὶ πᾶσαν κυριακὴν ἐπιτελοῦντες συνόδους εὐφραίνεσθε : « Tous les samedis, sauf un seul (le samedi saint), et tous les dimanches, organisez des réunions et soyez dans la joie. »

Ces derniers mots ἐπιτελοῦντες συνόδους εὐφραίνεσθε sont omis dans le *ms. Vatic. 2088*, du XIe siècle. Pitra, *Juris ecclesiastici Græcor. hist. et monum.*, in-4 ; Romæ, 1864, t. I, p. 294. L'épître de Ps.-Barnabé recommande également la joie pendant la journée du dimanche. F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Eccles. li-*

terme σύνοδος les assemblées des chrétiens pour la célébration du culte divin.

I. *Origine des conciles.*

L'*origine des conciles* remonte au synode des apôtres à Jérusalem en 52 [1]; mais les théologiens ne sont pas d'accord pour décider s'ils sont d'institution divine ou d'institution humaine. La vraie solution est que : les conciles sont une institution *apostolique* établie sous l'inspiration du Christ [2], sans quoi les apôtres n'auraient pu écrire ces mots à la fin de leur synode : *Visum est Spiritui sancto et nobis*. Ils devaient être persuadés que le Seigneur avait promis et accordé son esprit à ces assemblées de l'Église. Les [2]
conciles postérieurs sont demeurés convaincus que leurs délibérations étaient guidées par le Saint-Esprit. Déjà, en 252, saint Cyprien écrit au pape Corneille au nom des membres du con-

turg., in-4, Parisiis, 1902, t. I, n° 623. On a donné parfois le nom de *concilia* aux locaux dont les fidèles faisaient usage pour la célébration publique de leurs assemblées. On lit dans le *Cod. theodos.*, l. XVI, tit. II, lig. 4 : *Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicæ venerabilique concilio, decedens, bonorum quod optavit, relinquere.* On trouve un sens analogue dans saint Jérôme, *Epist.*, LX, *P. L.*, t. XXII, col. 597 : *basilicas Ecclesiæ et martyrum conciliabula... adumbravit.* Les *martyrum conciliabula* sont des *martyria* ou tombeaux des martyrs. On peut citer d'autres textes non moins probants, cf. *Dictionn. de théol. cathol.*, t. III, col. 636. Dans la suite on a réservé l'appellation de *conciles* ou *synodes* aux seules assemblées épiscopales traitant des matières religieuses. (H. L.)

1. *Act. apost.*, c. XV. Cette date n'est qu'une approximation. On peut soutenir 51 ou même 50. (H. L.)

2. La promesse faite par Jésus (Matth., XVIII, 20) de présider invisible aux réunions des siens paraît avoir dès l'origine engagé les apôtres dans la voie des convocations fréquentes de l'assemblée des fidèles, par exemple : *Act. apost.*, I, 15 ; VI, 2 ; XV, 6. Dans tous ces passages on voit se faire jour la tendance à la délibération : I, 23 ; VI, 3 ; XV, 7. C'est un peu gratuitement que Edwin Hatch, *The organization of the early christian Churches*, in-8. London, 1880, propose de faire dériver la conception, sinon l'institution des *concilia civilia* des Romains. J. Réville, *Les origines de l'épiscopat*, in-8, Paris, 1894, t. I, p. 74, voit dans le conseil des presbytres siégeant en permanence à Jérusalem le prototype des conciles. Ce conseil aurait aspiré à être le tribunal suprême du christianisme naissant, par analogie avec le grand Sanhédrin. Toute la page consacrée à développer cette vue nous semble des plus dignes d'attention. (H. L.)

cile qui l'entourent : *placuit nobis Sancto Spiritu suggerente*, etc. [1]. De même on lit dans le concile d'Arles de 314 : *placuit ergo, præsente Spiritu Sancto et angelis ejus* [2] ; et cette conviction était si générale que l'empereur Constantin le Grand qualifie le décret synodal d'Arles de *cæleste judicium* et ajoute : *Sacerdotum judicium ita debet haberi, ac si ipse Dominus residens judicet* [3]. Dix ans plus tard, le premier concile œcuménique de Nicée (325) conservait la même conviction et le déclarait explicitement en ces termes : *quod trecentis sanctis episcopis* (c'est-à-dire les membres du concile de Nicée) *visum est non est aliud putandum, quam solius Filii Dei sententia* [4]. Tous les Pères de l'Église grecque comme ceux de l'Église latine, saint Athanase comme saint Augustin et saint Grégoire le Grand sont complètement d'accord à ce sujet. Ce dernier assimile l'autorité des quatre premiers conciles œcuméniques au crédit dont jouissent les quatre Évangiles [5].

Les plus anciens conciles *connus* datent du milieu du IIe siècle de l'ère chrétienne ; ils se tinrent en Asie-Mineure dans le but d'arrêter les progrès du montanisme [6]. Il n'est pas invraisemblable de croire qu'il y avait déjà eu dans l'Église grecque des assemblées de ce genre (peut-être contre les gnostiques [7]), car les

1. S. Cyprien, *Epist.*, LIV, *P. L.*, t. III, col. 887. Le concile s'est tenu le 15 mai 252, il comptait 42 évêques. Cf. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afriq. chrét.*, 1902, t. II, p. 44, 49-52. (H. L.)

2. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 469 ; Hardouin, *Collect. concil*,. t. I, col. 262. [Pour la date de ce concile, cf. *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 2914. (H. L.)]

3. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 478 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 268 sq.

4. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 922 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 447. C'est du moins ce qui se lit dans l'*Epistola imperatoris Constantini ad Alexandrinos adversus Arium et ad omnes orthodoxos*, citée par Gélase de Cyzique, *Histor. conc. Nic.*, l. II, c. XXXVI. (H. L.)

5. S. Grégoire le Grand, *Epist.*, lib. I, epist. XXV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 478 : *Sicut sancti Evangelii quatuor libros, sic quatuor Concilia suscipere et venerari me fateor, Nicænum scilicet*, etc. Cf. *Epist.*, l. III, epist. X, *P. L.*, t. LXXVII, col. 613 ; l. IV, epist. XXXVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 712. Cf. *Corp. jur. can.*, 2, dist. XV.

6. Plusieurs de ces conciles furent provoqués par la controverse pascale. Cf. *Monum. Eccles. liturg.*, 1902, t. I, p. 193*-196* ; L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, in-8, Paris, 1906, t. I, p. 285-292 ; Le même, *La question de la Pâque au concile de Nicée*, dans la *Rev. des quest. hist.*, juillet 1880. (H. L.)

7. Non seulement il ne subsiste aucun document, mais même on ne peut citer aucune allusion chez les auteurs, tels qu'Irénée et Origène, très préoccupés cependant de la polémique contre le gnosticisme et qui ne se fussent pas

Grecs ont de tout temps été plus enclins que les Occidentaux à se réunir en synodes et ils en ont eu plus souvent besoin.

II. Diverses espèces de conciles.

On classe habituellement les conciles en quatre catégories, mais [3] il est préférable de les diviser en huit classes, ce qui, en fait, nous permet de comprendre au nombre des conciles les réunions décrites aux numéros 2, 5, 7 et 8.

Au premier rang se placent :

1° Les conciles *universels* ou *œcuméniques* [1], auxquels furent convoqués et tenus d'assister (sauf le cas d'empêchement légitime) les évêques et les ayants-droit (ceux-ci plus tard) de toutes les provinces ecclésiastiques, du οἰκουμένη [2], sous la présidence du pape ou de ses légats, et dont les décrets, reconnus par toute l'Église, devinrent une règle pour les fidèles. Il est possible qu'un concile convoqué

interdit — si ce moyen eût été à leur disposition — d'arguer de quelque anathème ancien et lointain. Ce qu'on sait de Valentin et de Marcion c'est qu'ils furent exclus de la communauté chrétienne à Rome même. L. Duchesne, *op. cit.*, t. I, p. 180-181, 183-185. (H. L.)

1. On leur donne encore les titres de *généraux* ou *pléniers*. La distinction qu'on a tenté d'établir entre *œcuménicité* et *universalité* repose sur l'attribution du premier de ces titres aux conciles auxquels toutes les provinces ecclésiastiques participent effectivement, abstraction faite de la présence et de la coopération du pape. Mais un concile *œcuménique* n'est tel que s'il l'est par sa convocation, sa célébration et sa puissance souveraine. Or la puissance souveraine se trouve dans le pape dont l'absence prive le concile de sa tête et dont la présence ou l'intervention tardive suffit à suppléer à tout ce qui aurait pu manquer à l'universalité. Il s'ensuit que certains conciles sont considérés comme œcuméniques pour une partie seulement de leurs décrets, celle qui a obtenu le concours ou l'approbation du pape ; par exemple, au concile de Chalcédoine les canons 2e et 5e devenus œcuméniques par la ratification subséquente et supplétive du pape. (H. L.)

2. Non pas seulement ceux de l'empire romain, comme l'a pensé Spittler, *Sammtl. Werke*, t. VIII, p. 175 ; toutefois dans les premiers siècles du christianisme, les limites de l'Église se confondaient avec celles de l'empire romain. [Il existait cependant des Églises au delà de ces limites, à Edesse, à Bostra, à Séleucie-Ctésiphon, cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'Empire perse* ; in-12, Paris, 1904 ; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung der Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, in-8, Leipzig, 1902 ; 2e édit., 1906. (H. L.)]

en vue d'en faire un synode œcuménique ne puisse pas être rangé dans cette catégorie. S'il se laisse en effet arrêter dans sa marche, s'il n'accomplit pas sa mission, ou si une scission s'opère parmi ses membres [1], etc. il ne sera reconnu ni par l'Église, ni surtout par le pape. Tel fut le sort par exemple du concile surnommé le « Brigandage d'Éphèse », en 449, du concile de Pise en 1409, de Sienne en 1423, etc., et, en partie aussi, le sort des conciles de Constance et de Bâle.

2° Au second rang se trouvent les *conciles généraux* latins ou grecs orientaux, auxquels participèrent les évêques et les autres ayants-droit de toute l'Église latine ou grecque-orientale ; de telle sorte qu'ils ne représentèrent que la moitié de l'Église universelle. Tel le concile de Constantinople, en 381, qui ne fut tout d'abord qu'un synode général grec oriental et auquel assistèrent les quatre patriarches d'Orient : ceux de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, ainsi que beaucoup d'autres métropolitains et évêques. Mais ce synode fut plus tard reconnu par l'Église d'Occident et prit rang parmi les conciles œcuméniques [2].

3° Si la réunion ne comprend que les évêques d'un seul patriarcat ou d'un seul district primatial (c'est-à-dire d'un diocèse dans le sens primitif du mot) ou encore d'un seul royaume ou d'une seule nation sous la présidence du patriarche, du primat ou du premier métropolitain, on l'appelle alors concile *national* ou *patriarcal* ou *primatial* [3], il n'est pas rare non plus qu'on lui donne le nom de
[4] *universel* ou *plénier* [4]. C'est ainsi par exemple que se réunirent en synode les évêques de toute l'Afrique latine, primats pro-

1. C'est le cas pour le canon 28e du concile de Chalcédoine, demeuré non avenu parce qu'il fut voté contre le gré des légats de saint Léon et que celui-ci refusa de le ratifier. (H. L.)

2. Ce synode nous ramène au cas étudié précédemment dans la note 1 de la page 4. Le pape avait été prié de se rendre au concile, il préféra s'abstenir. Plus tard, Rome se rallia à la formule de symbole complétée contre les pneumatomaques, en 381. Toutefois en prenant rang parmi les conciles œcuméniques, le concile de 381 n'y était introduit que pour le décret dogmatique à l'exclusion de la disposition attribuant au siège patriarcal de Constantinople le premier rang après le siège de Rome. Cf. Wernz, *Jus decretalium*, t. II, tit. XL, p. 1061. (H. L.)

3. Un concile *national* s'étend généralement à plusieurs provinces et se trouve être souvent, en fait, à la fois *national* et *primatial* ou *patriarcal*. (H. L.)

4. Voir ma dissertation dans le *Tübingen theol. Quartalschrift*, 1852, fasc. 3 ; p. 406 sq. [Ce terme *universel* ne peut être pris dans un sens absolu. (H. L.)]

vinciaux et suffragants sous la présidence du primat de Carthage [1], de même les archevêques et évêques d'Espagne sous celle de leur primat l'archevêque de Tolède [2], et aussi antérieurement les métropolitains et les évêques de Syrie sous la présidence de leur premier métropolitain (qui prit plus tard le titre de patriarche), l'archevêque d'Antioche.

4° Un *concile provincial* est bien moins important ; c'est celui que convoque le métropolitain d'une province ecclésiastique pour ses évêques suffragants et les autres membres du clergé autorisés à y prendre part [3].

5° Certains conciles qu'il n'est pas rare de rencontrer dans l'histoire de l'Église peuvent prendre place entre la troisième et la quatrième classe. Ce sont ceux dans lesquels se réunissent les évêques de plusieurs provinces voisines pour discuter leurs intérêts communs. On peut les appeler conciles de plusieurs provinces réunies, et, à ce titre, ils prennent rang après le concile national ou primatial, puisqu'ils ne représentent pas toutes les provinces réunies d'une nation ou d'un district primatial [4].

6° On entend par *concile diocésain* les réunions que chaque évêque tient lui-même en présence du clergé de son diocèse ou qu'il fait tenir et présider par son vicaire général [5].

1. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. I, p. 78-83. (H. L.)

2. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1905, p. XXXI, 280 sq. Le IIIe concile de Tolède (17 mai 597) se qualifiait *sancta et universalis synodus*, cette universalité s'étendait uniquement à l'Espagne et à la Gaule narbonnaise, en tout 62 évêques et 5 métropolitains. (H. L.)

3. Les conciles provinciaux sont attestés dès le IIIe siècle. A Carthage, avant 249, à Synnade et à Iconium, vers 230 ; à Antioche entre 264 et 269, etc. Le canon 5e du concile de Nicée prescrit la réunion bis-annuelle de ces conciles et cette prescription est renouvelée par le canon 17e du concile de Chalcédoine. Cependant le concile d'Orléans, en 533, canon 2e, réclama une seule réunion au lieu de deux. (H. L.)

4. On désigne souvent ces conciles sous le nom de conciles *pléniers*. Saint Augustin qualifie de ce nom le IIe concile africain tenu en 418, sous le pape Zozime. S. Augustin, *Epist.*, CCXV. *ad Valent.*, P. L., t. XXXIII. col. 972 ; cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. II, p. 124-131. (H. L.)

5. Les conciles diocésains se réunissaient deux fois par an ; on relève du moins des traces de cette discipline jusqu'au XVe et au commencement du XVIe siècle. Cependant le concile d'Auxerre, en 585, canon 7e ; le concile d'Huesca, en 598, canon 1er ; le concile de Tolède, en 693, canon 7e, ordonnent de s'en tenir à une seule convocation annuelle et cette discipline a été ratifiée par le concile de Trente, sess. XXIV, can. 2. (H. L.)

7° Les σύνοδοι ἐνδημοῦσαι usités à Constantinople présentent une forme de conciles anormale et toute particulière. Les patriarches de Constantinople réunirent fréquemment autour d'eux les évêques des provinces ecclésiastiques ou des patriarcats les plus divers qui se trouvaient (ἐνδημοῦντες) dans la capitale pour leurs affaires privées ou autres et les consultèrent sur les affaires importantes; ils les appelèrent notamment à trancher les contestations survenues entre les évêques eux-mêmes [1]. Nous aurons occasion de parler plus loin de
[5] ces conciles en développant les 9e et 28e canons de Chalcédoine.

8° On trouve enfin dans l'histoire un assez grand nombre de *concilia mixta*, réunions des principaux personnages ecclésiastiques ou civils d'un royaume qui s'assemblèrent pour délibérer sur les affaires de l'Église ou de l'État [2]. Nous rencontrons ces conciles

1. Quesnel, *De vita S. Leonis*, dans *Opera S. Leonis* (édit. Ballerini), t. II, p. 521 sq. [Thomassin, *De vet. et nov. Ecclesiæ disciplina*, part. II, l. III, c. XLIII. Le concours de ces évêques d'abord fortuit et leur consultation subordonnée au hasard des rencontres devinrent en peu de temps une institution. On en arriva donc à désigner quelques-uns d'entre eux pour résider temporairement à Constantinople et y remplir le rôle de conseillers du siège patriarcal. On prit ainsi l'habitude de compter sur le σύνοδος ἐνδημοῦσα pour toutes les circonstances et pour toutes les besognes. C'étaient de véritables conciles néanmoins, ne s'occupant que des matières ressortissant au for ecclésiastique. Les laïques en étaient exclus (Palladius, *Dialog. de vita Chrysost.*, c. XIII, XIV, *P. G.*, t. XLVII, col. 47 sq.). Ce fut dans un σύνοδος ἐνδημοῦσα que Nectaire trancha le différend entre Agapius et Gabadius au sujet de l'évêché de Bostra, en Arabie; que saint Jean Chrysostome déposa Gérontius, évêque de Nicomédie en Bithynie, et qu'il examina les griefs formulés contre Antoine, évêque d'Éphèse. Cf. J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, in-12, Paris, 1905, p. 55. (H. L.)]

2. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. I, c. I, qualifie de « conciles mixtes » des assemblées ecclésiastiques comprenant le clergé d'un diocèse avec un ou plusieurs évêques étrangers. Ces conciles peuvent agréer des membres de nations différentes. Benoît XIV cite au nombre de ces conciles celui qui se tint à Rome, en 251, pour statuer sur la réadmission des schismatiques repentants : Maximus, Urbanus et Sidonius. On lit à ce sujet dans une lettre du pape Corneille à saint Cyprien : *Omni igitur actu ad me perlato, placuit contrahi presbyterium. Adfuerunt etiam episcopi quinque, qui et hodie præsentes fuerunt, ut firmato consilio, quid personam eorum observari deberet, consensu omnium statueretur. P. L.*, t. III, col. 742. Sous le pape Agathon, un concile se tint à Rome, dans la basilique constantinienne, au sujet des affaires de l'Église britannique; seize évêques et tout le clergé de Rome y prirent part. Sous Grégoire Ier, autre concile auquel assistèrent et souscrivirent trente-deux prêtres de l'Église romaine et vingt-deux évêques (Hardouin, *Collect. concil.*, t. III, col. 498). (H. L.)

surtout au commencement du moyen âge dans le royaume des Francs [1], en Allemagne, en Angleterre, en Espagne et en Italie. Tels furent les conciles de Tolède du quatrième au septième [2], beaucoup de conciles tenus sous Pépin, Charlemagne et ses successeurs, entre autres le synode de Mayence en 852 et celui de 876 dans le *Palatium apud Ticinum* où l'élection de Charles le Gros fut reconnue par les évêques et les grands d'Italie [3]. Nous parlerons plus loin de quelques *concilia mixta* tenus en Angleterre, et auxquels prirent également part des abbesses. De pareilles réunions furent toutes convoquées par le roi ou l'empereur; il les présida et indiqua les points sur lesquels devaient porter les délibérations. Tantôt la discussion fut générale, tantôt les clercs se séparèrent des nobles ; il se forma alors deux chambres différentes, celle des nobles et celle des prélats, et cette dernière seule s'occupa des affaires ecclésiastiques. Les conclusions furent souvent publiées sous la forme de décrets royaux [4].

III. Convocation des conciles.

Les principaux motifs de convocation des conciles, surtout des conciles œcuméniques, sont au nombre de six : 1° s'il s'est produit une hérésie grave ou un schisme; 2° si deux papes étant en présence on ne peut discerner quel est le véritable; 3° s'il s'agit de décréter une entreprise universelle contre les ennemis du nom chrétien ; 4° si le pape est soupçonné d'hérésie ou d'autres manquements plus graves; 5° si les cardinaux ne peuvent ou ne veulent procéder à l'élection d'un pape, et enfin 6° s'il s'agit d'une réforme de l'Église dans la personne de son chef ou de ses membres.

1. Baluze, *Capitularia regum Francorum*, in-fol., Parisiis, 1780, t. II, col. 1028, fait remarquer que les rois francs avaient la coutume de ne prendre aucune décision grave sans le conseil des évêques et des grands du royaume ; on en retrouve la preuve dans cette formule usuelle des diplômes : *Nos una cum apostolicis viris patribus nostris episcopis, optimatibus, cæterisque palatii nostri ministris*, etc. (H. L.)

2. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 280-285, 297, 302-307, 310, 312, 314-316. (H. L.)

3. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XVII, col. 310 ; Hardouin, *Collect. concil.*, t. VI, part. 1, col. 169.

4. F. Salmon, *Traité de l'étude des conciles et de leurs collections divisé en trois parties*, etc., in-4, Paris, 1724, p. 851 sq.

Il peut y avoir en outre beaucoup d'autres motifs de réunion de synodes moins importants, mais leur but principal est toujours, comme celui de tous les conciles : « la recherche du bien de l'Église par une délibération commune de ses pasteurs. »

Dans la primitive Église de très nombreux conciles furent réunis dans le but de trancher les différends des évêques entre eux et d'examiner les accusations portées contre quelques-uns.

A qui appartient le droit de convocation du concile ? La réponse est facile à faire sans controverse possible pour la plupart des huit espèces de conciles énumérés plus haut. Il est indubitable que
[6] le chef religieux du diocèse, l'évêque, convoque le synode diocésain : que le chef religieux de la province, le métropolitain, convoque le synode provincial ; que le chef religieux d'une nation, d'un patriarcat, etc., le patriarche ou le primat (soit spontanément, soit en se conformant au désir d'une autre personne, en particulier du chef de la nation) convoque le synode national.

En outre il est clair que lorsque plusieurs provinces doivent se réunir en concile, le droit de convocation appartient au plus considéré ou au plus ancien des métropolitains appelés à y prendre part : quant au σύνοδος ἐνδημοῦσα il est naturel que le droit de convocation appartienne toujours à l'évêque de Constantinople.

Logiquement et naturellement la convocation d'un concile œcuménique est du ressort du chef universel de l'Église, le pape [1] ; ce-

1. F. X. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*. t. I, p. 39, 76. Le droit exclusif et absolu du pape à convoquer le concile œcuménique n'est pas discuté parmi les catholiques, et cela quelles que soient les opinions historiques qu'on professe sur les anciens conciles œcuméniques de l'Orient. Quant aux conciles œcuméniques d'Occident, ils ont tous été convoqués par les papes. Les théologiens regardent le droit de convocation du concile œcuménique comme une conséquence rigoureuse de la primauté papale ; cependant on leur objecte la convocation des huit premiers conciles œcuméniques par les empereurs. Ils répondent que les empereurs agissaient, en l'espèce, en qualité de mandataires officiels, ou du moins non désavoués, des pontifes romains dont ils avaient la délégation expresse ou tacite. Cette explication est admise par Bellarmin, Hefele, Mazzella, Palmieri, Phillips, Wernz, etc. Récemment M. F. X. Funk, *op. cit.*, t. I, p. 39 sq., a montré qu'elle est incompatible avec les documents. Il est hors de doute que, jusqu'au IXe siècle, les empereurs ont entendu convoquer les conciles œcuméniques en vertu d'un droit propre et inhérent à leur charge. On en a des preuves surabondantes dans leurs lettres de convocation qui nous restent au nombre de six. Aucun de ces documents ne contient rien qui reconnaisse ou insinue une délégation, pas même un consentement exprimé ou supposé du pape ; au contraire la convocation est présentée comme un

pendant dans certains cas particuliers, à la place du premier pasteur, le protecteur laïque de l'Église, l'empereur, a convoqué des synodes de cette nature, mais l'approbation et l'assentiment du pape ont dû précéder ou suivre cette convocation. Il en est de même des autres synodes, notamment des conciles nationaux. Parfois également ce ne fut pas le chef hiérarchique de l'Église qui convoqua le concile mais son protecteur laïque et cela non pas seulement autrefois dans l'empire romano-byzantin, mais plus tard dans les États germaniques et romains. Ainsi par exemple Constantin le Grand convoqua le concile d'Arles en 314 et Théodose le Grand celui de Constantinople en 381 d'accord avec les quatre patriarches de

acte de l'autorité impériale ainsi qu'on peut le voir dans les citations données dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. III, col. 645 sq. La lettre adressée par l'empereur Marcien au pape Léon Ier, à propos du concile de Chalcédoine, est d'un ton un peu différent. Elle fait mention du pontife et suppose les instances faites par lui en vue d'obtenir la convocation (Hardouin, *Collect. concil.*, t. II, col. 43 ; *P. L.*, t. LIV, col. 903 ; cf. la lettre de l'impératrice Pulchérie au pape, *P. L.*, t. LIV, col. 907). Les déclarations impériales lues aux conciles assemblés dérivent du même état d'esprit dont s'inspirent les lettres de convocation (Hardouin, *Collect. concil.*, t. II, col. 463 ; t. III, col. 54 sq. ; t. IV, col. 38 ; ces trois textes traduits dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. III, col. 647). Les empereurs ne faisaient que suivre en cela l'exemple laissé par Constantin qui affirmait avoir convoqué le concile de Nicée, en 325, par l'inspiration de Dieu, pour le bien de l'Église (Eusèbe, *De vita Const.*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. XX, col. 1068 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 85) ; on ne trouve aucune allusion à la coopération formelle ou tacite du pape. Les empereurs pensaient en tout cela comme la grande majorité de leurs contemporains. Les témoignages s'en trouvent dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. III, col. 648-649, et il ressort de leur ensemble que, selon le sentiment général, l'empereur agissait en son nom personnel et de son propre mouvement dans la convocation du concile œcuménique. Cependant une autre série de témoignages, dont M. F. X. Funk a cherché à amoindrir la valeur, ne laisse pas que d'impliquer, de la part du pape, un concours effectif à l'acte de convocation (les textes dans *Dictionn. de théol. cathol.*, t. III, col. 649-650). On ne saurait en effet méconnaître que les affirmations de Léon Ier et de Hadrien Ier ne se prêtent à aucune interprétation et il faut admettre la participation des papes aux actes des empereurs, tout au moins la ratification de ces actes. Toutefois cette seconde série de témoignages ne contredit pas et n'annule pas la première, elle la corrige, la précise et la complète ; il subsiste néanmoins que dans la plupart des cas connus ni les conciles ni les papes n'ont affirmé ou revendiqué la part de coopération qui revient de droit à l'Église et les empereurs ont pensé faire acte d'initiative et non de délégation. L'opinion de Hefele que la convocation adressée par eux était simplement « ministérielle » ne paraît donc pas fondée sur les faits. (H. L.)

l'Orient ; le roi des Francs, Childebert, convoqua en 549 le concile national d'Orléans [1], Charlemagne en 794 le grand concile de Francfort [2]. Le roi arien Théodoric le Grand a de même, au commencement du VI[e] siècle, ordonné la réunion à Rome de plusieurs synodes orthodoxes et on cite plusieurs autres exemples [3]. Les empereurs romains, lorsqu'ils convoquèrent les synodes, se chargèrent de certaines dépenses, en particulier des frais de voyage, des nombreux évêques auxquels ils procurèrent officiellement chevaux et relais; c'est ce que fit Constantin le Grand lors de la convocation des conciles d'Arles et de Nicée. Ils prirent également à leur charge l'entretien des évêques pendant la durée de
[7] ces réunions [4]. Pour les conciles tenus plus tard (par exemple le concile de Florence et celui de Trente) les papes, les princes chrétiens et les villes dans lesquelles s'assemblèrent les synodes, ont maintes fois pris les frais à leur charge, ou bien encore lorsque des évêques furent choisis par leurs collègues pour représenter la province à un concile, cette province leur remboursa leurs dépenses [5].

Bellarmin dans ses *Disputationes* [6] cherche à démontrer que ce principe : « la convocation d'un synode appartient au chef hiérarchique et en particulier celle d'un concile œcuménique dépend du pape, » était déjà *formellement* reconnu dans l'Église primitive : mais quelques-uns des textes dont il s'autorise sont du Pseudo-Isidore et, par suite, sans valeur; d'autres sont faussement interprétés. Ainsi par exemple il s'appuie principalement sur les paroles des

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IX, col. 127 ; Hardouin, *Collect. concil.*, t. II, col. 1443.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 884 ; Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 882. [J. G. Dorscheus, *Collatio historico-theologica ad concilium Francofurdiense sub Carolo Magno habitum*, in-4, Argentorati, 1649 ; L. Turrianus, *De sensu concilii Francofurdiensis circa ingenuitatem et filiationem naturalem Christi et circa sensum adorationis imaginum*, dans *Opusc. theol.*, 1625, p. 593-653 ; R. Cahuzac, *La vérité sur une décision du concile de Francfort, reponse à la Revue britannique*, dans la *Rev. du monde catholique*, 1861, p. 193-205, 490-499. (H. L.)]

3. Hardouin, *Collect. concil.*, t. XI, col. 1078 sq.

4. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. V : *De vita constantini*, l. III, c. VI, IX, *P. G.*, t. XX, col. 889, 1060, 1064.

5. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XXIX, col. 77.

6. *Disputationes christianæ fidei.* Tract. : *De conciliis et Ecclesia*, l. I, c. XII, in-fol., Ingolstadii, 1586, t. I.

légats du pape Léon I[er] au IV[e] concile œcuménique de Chalcédoine, en 451. Ceux-ci réclamèrent la déposition du patriarche Dioscore d'Alexandrie parce qu'il avait entrepris de réunir un synode œcuménique sans l'assentiment de Rome. Les légats parlèrent ainsi : σύνοδον ἐτόλμησε ποιῆσαι ἐπιτροπῆς δίχα τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου [1]. Sans doute ces mots, dans leur sens littéral, ont bien la signification donnée par Bellarmin et sont ainsi, par suite, habituellement interprétés. Cependant le pape Léon le Grand ayant *reconnu* et *ratifié la convocation* du synode d'Éphèse [2] en y envoyant ses légats, il n'a pu qu'approuver leur *intervention qui empêcha ce concile d'aboutir* et nous devons conclure que le blâme adressé à Dioscore au concile de Chalcédoine visait le fait d'avoir *dirigé* et *présidé* en personne ce synode sans égards pour les légats du pape. Ballerini [3] et Arendt [4] donnent à ces mots la même signification. Il est cependant indispensable d'ajouter que l'expression générale qu'employèrent les légats du pape au concile de Chalcédoine indique certainement qu'ils voulurent attribuer au pape, parmi les droits qui lui sont réservés, celui de convoquer les synodes œcuméniques.

Bellarmin parle plus loin du VII[e] concile œcuménique qui, dans sa VI[e] session, rejeta le synode iconoclaste de 754 et ne voulut pas le reconnaître en qualité de concile œcuménique, parce qu'il n'avait pas été convoqué par le pape. Effectivement le VII[e] concile dit seulement *quelque chose d'approchant*, à savoir : « ce synode n'a pas eu le pape romain pour *coopérateur*, » οὐκ ἔσχε συνεργὸν τὸν τῶν [8]

1. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 581 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 68. [M .M. Beck, *De convocatoribus quatuor priorum conciliorum œcumenicorum*, in-4, Wittebergæ, 1692. (H. L.)]

2. Ce synode est habituellement désigné sous le nom de « Brigandage d'Éphèse ». G. Hoffman, *Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus am XXII. August CDXLIX, aus einer syrischen Handschrift vom Jähre DXXXV*, in-4, Kiel, 1873 ; P. Martin, *Le Brigandage d'Éphèse, d'après les actes du concile récemment retrouvés*, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1874, p. 5-58 ; *Le Brigandage d'Éphèse d'après ses actes récemment découverts*, dans la *Rev. des sc. ecclés.*, 1874, t. IX, p. 505-544 ; t. X, p. 22-61, 209-225, 305-339, 385-410, 518-543 ; *Le pseudo-synode connu dans l'histoire sous le nom de Brigandage d'Éphèse étudié d'après ses actes retrouvés en syriaque*, in-8, Paris, 1875 ; A. Largent, *Le Brigandage d'Éphèse et le concile de Chalcédoine*, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1880, t. XXVII, p. 83-150 ; cf. le même, *Saint Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Ephèse*, dans la même revue, 1872, t. XII, p. 5-70. (H. L.)

3. S. Léon, *Opera* (édit. Ballerini), t. II, p. 460, note 15.

4. W. A. Arendt, *Leo der Grosse und seine Zeit*, in-8, Mainz, 1835, p. 270.

Ῥωμαίων πάπαν [1]; mais il n'est pas question en l'espèce si le pape prit ou ne prit pas part à *la convocation.*

En revanche il est certain, d'après un récit de Socrate [2], que, vers l'an 341, le pape Jules Ier exprima l'opinion que l'on devait considérer comme un canon ecclésiastique, μὴ δεῖν παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν τὰς ἐκκλησίας. On peut, sans parti pris, et sans le moindre doute, dire que le mot κανονίζειν signifie : « Poser en principe des ordonnances générales par et dans un *synode.* » — Le point important est du reste de déterminer qui peut *en fait* convoquer des conciles *œcuméniques* ou qui peut coopérer à leur convocation? et voici la réponse : Les huit premiers conciles œcuméniques furent convoqués et promulgués par les *empereurs*, ceux qui suivirent le furent par les *papes*. Ces derniers participèrent cependant dans une certaine mesure à la convocation des premiers conciles œcuméniques [3] et dans certains cas particuliers leur coopération s'est manifestée d'une manière plus ou moins visible.

1° Il est indiscutable que les lettres de convocation pour le premier concile œcuménique émanent de l'empereur Constantin le Grand [4]; mais comme aucune de ces lettres n'est parvenue jusqu'à nous, nous ne pouvons savoir si elles furent oui ou non publiées à la suite d'une entente préalable avec le pape [5]. Par contre il est incontestable que le VIe concile œcuménique, en 680, déclara formellement : le synode de Nicée fut convoqué par l'empereur et le pape Silvestre : Κωνσταντῖνος ὁ ἀεισεβέστατος καὶ Σίλβεστρος ὁ ἀοίδιμος τὴν ἐν Νικαίᾳ μεγάλην τε καὶ περίβλεπτον συνέλεγον σύνοδον [6]. Le *Liber pontificalis* dit la même chose [7], et quand bien même on ne voudrait attri-

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XIII, col. 208 ; Hardouin, *Collect. concil.*, t. IV, col. 327.

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 217 sq.

3. Voir plus haut, p. 9, note 1.

4. Eusèbe, *De vita Const.*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. XX, col. 1060.

5. Les textes d'Eusèbe, *De vita Constant.*, l. III, c. XII, P. G. t. XX, col. 1068, et Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 85, ne font aucune mention ni allusion à cette entente préalable. Nous avons dit plus haut, p. 9, note 1, que ces lettres de convocation nous sont parvenues au nombre de six. (H. L.)

6. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XI, col. 661 ; Hardouin, *Collect. concil.*, t. III, col. 1417.

7. *Liber pontificalis*, edit. Duchesne, in-4, Paris, 1884, t. I, p. 75 : *Hujus (Sylvestri) temporibus factum est concilium cum ejus consensu in Nicæa* ; cf. F. X. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. I, p. 56, fait valoir le peu de confiance que mérite cette assertion du *Liber pontificalis*. (H. L.)

buer qu'une moins grande importance à cette dernière source, on est forcé d'en accorder une plus considérable à la première. Si le VI[e] concile œcuménique se fût tenu en Occident ou à Rome même, le renseignement qu'il donne pourrait sembler partial, mais il se tint à Constantinople à une époque où les évêques de cette [9
ville étaient en rivalité avec les évêques romains, et les Grecs formant la grande majorité de ce concile, leur témoignage en faveur de Rome présente une grande importance. A cela viennent s'ajouter les paroles de Rufin : l'empereur convoqua le concile de Nicée *ex sacerdotum sententia* [1]; s'il a pris à ce sujet conseil de plusieurs évêques, il est bien certain qu'il s'est adressé aussi au premier de tous, l'évêque de Rome [2].

2° Au sujet du II[e] concile œcuménique, on soutient habituellement (ainsi que je l'ai fait moi-même autrefois [3]) que les évêques qui en ont fait partie ont eux-mêmes déclaré qu'ils s'étaient assemblés à Constantinople conformément à une lettre du pape Damase à l'empereur Théodose le Grand [4]. Mais le document sur lequel on s'appuie ne se rapporte pas au synode de l'année 381, mais bien au synode de l'année 382 [5], et ce dernier s'est en effet réuni à l'instigation et sur le désir du pape Damase et du concile latin d'Aquilée, mais sans être un concile œcuménique. C'est sans succès que Baronius [6] pour prouver la part prise par le pape Damase à la convocation du II[e] concile œcuménique, s'appuie sur le VI[e] concile. Ce dernier dit en effet : « Lorsque Macédonius répandit de fausses doctrines sur le Saint-Esprit, Théodose et Damase lui résistèrent et Grégoire de Nazianze et Nectaire (successeur de Grégoire sur le siège de Constantinople) réunirent un concile dans cette ville royale [7]. » Ce passage manque de précision ; il est trop vague pour qu'on puisse en conclure que le pape Damase

1. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. I, *P. L.*, t. XXI, col. 467.

2. S'il faut en croire Sulpice Sévère, *Hist.*, l. II, c. XXXV, *P. L.*, t. XX, col. 149, la convocation du concile de Nicée fut suggérée à Constantin par l'évêque de Cordoue, Osius. Cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 96. (H. L.)

3. *Allgemeines Kirchenlexicon* (de J. von Aschbach), 1847, t. II, p. 161.

4. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1212 sq.

5. *Ibid.*, les notes de Valois sur ce passage de Théodoret.

6. Baronius, *Annales*, ad ann. 381, n° 19, 20, in-4 ; Barri-Ducis, 1866, t. V, p. 459.

7. Mansi, *concil. ampliss. collectio*, t. IX, col. 551 ; Hardouin, *Collect. concil.*, t. III, col. 1419.

prit part à la convocation du concile, et les mots : « Grégoire de Nazianze et Nectaire réunirent un concile, » ne supposent pas plus la participation du pape Damase qu'ils ne prouvent son abstention. Du reste on ne doit pas oublier que, comme nous l'avons dit, ce synode de l'année 381 ne fut pas à l'origine considéré comme concile œcuménique et qu'il ne prit rang comme tel que plus tard après avoir été reconnu par les Occidentaux [1]. Il fut convoqué comme concile général de l'Église grecque orientale, et si le pape ne prit pas part à sa convocation, on ne peut rien en conclure contre son droit radical de convoquer les conciles *œcuméniques*.

3° Le III[e] concile œcuménique fut, ainsi que le prouvent les Actes [2],

1. H. Benzelius et C. L. Dryander, *Vindiciæ concilii Constantinopolitani œcumenici secundi*, in-4, Londini Gothorum, 1737 ; G. P. Verpoortenn et P. J. Foertsch, *Historia concilii œcumenici secundi Constantinopolitani*, in-4, Lipsiæ, 1744 ; Pitra, *Juris eccles. Græcor. hist. et monum.*, t. I. p. 507-514, principalement les deux notes de la page 113 ; de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IV[e] siècle*, in-8, Paris, 1868, t. I, p. 345-457. (H. L.)

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1111. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1343. La lettre de convocation adressée aux métropolitains est un des documents les plus expressifs de la pensée des empereurs sur leur droit d'initiative en matière de convocation des conciles œcuméniques au nom de leur autorité impériale : « Le bien de notre empire dépend de la religion ; une étroite connexion rapproche ces deux choses. Elles se compénètrent et chacune d'elles tire avantage des accroissements de l'autre. Ainsi, la vraie religion est redevable à la justice, et l'État est tout à la fois redevable à la religion et à la justice. Etabli par Dieu pour régner, étant le lien naturel entre la religion de nos peuples et leur bonheur temporel, nous gardons et maintenons inviolable l'harmonie des deux ordres, exerçant entre Dieu et les hommes l'office de médiateur. Nous servons la divine Providence en veillant aux intérêts de l'État, et toujours, prenant souci et peine pour que nos peuples vivent dans la piété, ainsi qu'il sied à des chrétiens, nous étendons notre sollicitude sur un double domaine, ne pouvant songer à l'un sans songer en même temps à l'autre. Par-dessus tout nous recherchons le respect des choses ecclésiastiques autant que Dieu l'exige, souhaitant que la concorde et la paix y règnent sans nul trouble, que la religion soit sans tache, que la conduite et les œuvres soient irréprochables dans tous les rangs du clergé. Aussi, persuadé que ces biens sont réalisés et affermis par l'amour divin et la charité mutuelle, nous nous sommes dit à maintes reprises que les conjonctures présentes exigeraient une réunion du corps épiscopal. Nous avions reculé devant l'exécution de cette idée, à raison des difficultés qu'elle entraînerait pour les évêques. Mais la considération des graves intérêts ecclésiastiques et civils dont la discussion s'impose avec urgence à cette heure, nous persuade que cette réunion est désormais grandement souhaitable, et même indispensable. En conséquence et dans la crainte que la négligence ap-

convoqué à Éphèse par l'empereur Théodose II conjointement avec son collègue d'Occident Valentinien III; mais il ressort d'une lettre écrite à Théodose le 15 mai 431 par le pape Célestin Ier, que ce dernier donna son assentiment à cette convocation; le pape écrit en effet, qu'il ne pourra paraître personnellement au concile, mais qu'il y enverra ses représentants [1]. Sa lettre du 8 mai 431 au concile même d'Éphèse est encore plus claire; il rappelle aux évêques réunis leur devoir de conserver la croyance orthodoxe, et il exprime l'espérance qu'ils appuieront la sentence qu'il a déjà portée contre Nestorius; il ajoute aussitôt qu'il a envoyé ses légats pour qu'ils fassent ratifier cette sentence à Éphèse [2]. Les membres du concile reconnurent et comprirent que cette lettre ne contenait pas seulement un *assentiment* pour la réunion du concile, mais encore qu'elle leur donnait un *avertissement* et un *ordre*; aussi proclamèrent-ils dans leur sentence solennelle de condamnation contre Nestorius : « Forcés par les canons et *conformément à la lettre de notre très saint Père et coopérateur Célestin, évêque romain,* nous avons prononcé cet affligeant arrêt contre Nestorius [3]. » Ils expriment encore la même pensée lorsqu'ils disent : « La lettre du Siège apostolique à Cyrille (qui avait été communiquée au concile d'Éphèse) contient déjà la sentence et la règle à suivre au sujet de la question de Nestorius (ψῆφον καὶ τύπον), et les évêques assemblés se guidant sur cette lettre, n'ont fait que se conformer à cette règle [4]. » On trouve là

portée dans l'étude de ces questions n'aggrave la situation de l'empire, Votre Sainteté prendra soin, à l'issue des solennités pascales, de se rendre à Éphèse afin de s'y trouver pour la Pentecôte, accompagnée de quelques-uns des pieux évêques de sa province, en sorte que ni les diocèses ne manquent de prêtres, ni le concile de membres capables. Nous écrivons de même à tous les métropolitains. Ainsi, le trouble résultant des controverses récentes pourra être apaisé conformément aux saints canons, les irrégularités et les écarts seront redressés, la religion et la paix de l'État seront raffermies. Nous avons l'espoir que les prélats se hâteront de venir à un concile réuni en vertu du présent décret pour le bien de l'Église et l'avantage de tous; ils contribueront aussi de tout leur pouvoir à des délibérations si importantes et si agréables à Dieu. La chose nous tenant fort à cœur nous ne tolérerons pas que personne s'abstienne sans autorisation. Ni devant Dieu, ni devant nous-même, les absents ne trouveront d'excuse. » (H. L.)

1. Mansi, *Collect. ampliss. concil.*, t. IV, col. 1291 ; Hardouin, *Collect. concil.*, t. I, col. 1473.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1283 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1467.

3. Mansi, *op. cit.*, t, IV, col. 1226 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1431.

4. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 1288 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1472.

clairement la preuve que le pape n'avait pas seulement, comme les autres évêques, donné *passivement* pour ainsi dire son assentiment à la convocation du concile par l'empereur, mais qu'il avait *activement* donné au concile des *instructions* et des *règles* au sujet de la tâche que celui-ci avait à accomplir ; il l'avait donc convoqué, non pas au sens littéral du mot, mais dans un sens plus élevé et plus réel en lui *traçant sa tâche* [1].

11] 4° Nous trouvons dansplusieurs lettres du pape Léon Ier, del'empereur Théodose II et de Marcien comment fut réuni le IVe concile œcuménique de Chalcédoine, en 451. Aussitôt après la clôture du funeste Brigandage d'Éphèse, le pape Léon demanda à l'empereur Théodose II (13 oct. 449) de prendre ses dispositions pour la réunion d'un concile plus important auquel devaient participer les évêques de toutes les parties du monde; concile qui, à son avis, devait se tenir de préférence en Italie [2]. Il renouvela cette demande à la fête de Noël de la même année [3] et il sollicita l'empereur d'Occident Valentinien III, ainsi que sa femme et sa mère, d'appuyer sa requête à la cour de Byzance [4]. Le pape Léon renouvela sa demande le 16 juillet 450, mais il émit toutefois l'avis que le concile ne serait pas nécessaire, si tous les évêques sans exception prononçaient une même profession de foi orthodoxe [5]. A cette date Théodose II mourut et eut pour successeurs sa sœur sainte Pulchérie et l'époux de celle-ci, Marcien. Tous deux firent aussitôt connaître au pape qu'ils étaient disposés à convoquer le concile qu'il sollicitait et Marcien pria en particulier le pape de lui faire connaître par écrit s'il voulait y assister personnellement ou s'y faire représenter par ses légats, afin qu'on pût envoyer les convocations nécessaires aux évêques orientaux [6]. Mais le pape Léon demanda alors que le concile fût tout au

1. Le concile d'Ephèse aurait été, dit-on, confirmé par plusieurs lettres de Sixte III, successeur de Célestin Ier. Ces lettres ne contiennent rien qui autorise cette assertion. L'approbation ou la confirmation pourrait tout au plus se tirer d'une lettre, la deuxième, à Cyrille d'Alexandrie. On y lit que les égarés devront être accueillis s'ils viennent à résipiscence et « s'ils rejettent ce que le saint concile, avec notre approbation, a rejeté ». Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1709. Cette « approbation » pourrait consister dans la participation du pape au concile par l'envoi de délégués. (H. L.)

2. S. Léon, *Epist.*, XLIV, *P. L.*, t. LIV, col. 827.

3. S. Léon, *Epist.*, LIV, *P. L.*, t. LIV, col. 855.

4. S. Léon, *Epist.*, LV-LVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 858-865.

5. S. Léon, *Epist.*, LXIX, *P. L.*, t. LIV, col. 865.

6. S. Léon, *Epist.*, LXXIII, LXXVI, *P. L.*, t. LIV, col. 899, 903. La lettre de Mar-

moins différé, car il ne le considérait plus comme aussi nécessaire — changement d'opinion que l'on a maintes fois mal interprété, mais dont nous donnerons une explication détaillée quand le moment sera venu. Pour le moment, nous nous bornerons à indiquer les raisons qui rendaient inutile la convocation du concile ainsi que le déclare le pape Léon dans la LXIX[e] lettre qu'il écrivit à Théodose II du vivant de celui-ci. Sous le règne de Marcien et Pulchérie il arriva que presque tous les évêques qui avaient pris part au Brigandage d'Éphèse regrettèrent leur erreur et, en union avec leurs collègues orthodoxes, signèrent, *sensu eminenti*, la lettre dogmatique de Léon à Flavien dont ils firent une profession de foi orthodoxe. En outre, l'invasion des Huns en Occident ne permit pas aux évêques *latins*, précisément à cette époque, de quitter en grand nombre leur pays et d'entreprendre le long voyage de Chalcédoine. Cependant [1
le pape Léon devait souhaiter, dans l'intérêt même de l'orthodoxie, que de nombreux latins fussent présents au concile. Il y eut également d'autres motifs d'ajournement et, en particulier, la crainte bien fondée, comme la suite le montra, qu'on ne se servît de ce concile pour modifier la situation hiérarchique de l'évêque de Constantinople. Mais comme l'empereur Marcien avait déjà convoqué le concile, le pape Léon consentit à sa réunion, il désigna ses légats et écrivit même au synode lui indiquant sa tâche et les affaires

cien à saint Léon témoigne plus de respect au pape que les correspondances antérieures, mais la notion de l'acte autonome du prince séculier sur le domaine ecclésiastique n'en est pas pour cela amoindrie. Marcien affirme, sans l'ombre d'une réticence, son droit de déterminer le lieu de la convocation. Il continue : « S'il plaît à Votre Sainteté de venir en ce pays et d'y tenir le concile (τήν σύνοδον ἐπιτελέσαι), qu'elle daigne le faire par amour pour la religion... Mais s'il lui est trop pénible de se rendre dans cette contrée, qu'Elle nous en informe par écrit, afin que, de notre côté, nous mandions à tous les évêques d'Orient, de Thrace et d'Illyrie, de se réunir en un lieu déterminé qu'il nous aura plu de choisir (ἔνθα ἂν ἡμῖν δόξῃ). Là, on prendra, en faveur de la religion chrétienne et de la foi catholique, telles mesures que Votre Sainteté aura prescrites en conformité avec les règles ecclésiastiques » (Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 43 ; *P. L.*, t. LIV, col. 903). L'impératrice Pulchérie disait de son côté : « Daigne Votre Sainteté, de telle manière qu'elle jugera convenable, déclarer ses intentions, afin que tous les évêques d'Orient, de Thrace et d'Illyrie, selon qu'il a plu à notre seigneur, le très pieux empereur, mon mari, s'assemblent le plus tôt possible dans une même ville, et que là, conciliairement et avec votre autorité, ils tranchent, suivant ce qu'ordonnent la foi et la piété, les questions relatives soit au symbole catholique, soit aux évêques qui ont été précédemment excommuniés. » Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 43 ; *P. L.*, t. LIV, col. 907. (H. L.)

à traiter [1]. Aussi put-il dire avec raison dans la lettre qu'il écrivit plus tard aux évêques présents à Chalcédoine : « Le concile s'est réuni *ex præcepto christianorum principum et ex consensu apostolicæ Sedis* [2]; » d'ailleurs l'empereur lui avait déjà écrit antérieurement : « Le synode doit se tenir *te auctore* [3]. » La part prise par le pape à la convocation du concile de Chalcédoine fut universellement connue, si bien que les évêques de la Mésie écrivirent à l'empereur de Byzance Léon I[er] : « De nombreux évêques se sont réunis à Chalcédoine *per jussionem Leonis romani pontificis, qui vere est caput episcoporum* [4]. »

5° Il n'est pas niable que le V[e] concile œcuménique fut convoqué par l'empereur comme l'avaient été les quatre précédents, mais il est également certain que ce ne fut qu'après entente avec le pape. Vigile dit lui-même que, d'accord avec l'empereur Justinien I[er], en présence de l'archevêque Mennas de Constantinople et de plusieurs autres hauts personnages de l'Église et de l'empire, il avait résolu de réunir un grand synode, et que jusqu'à la décision de ce concile il y avait lieu de ne plus agiter la question controversée des Trois Chapitres [5]. Vigile exprima également dans une deuxième lettre, *ad universam ecclesiam*, son désir de voir réunir ce concile [6], en même temps il blâma hautement l'intention qu'avait l'empereur de résoudre cette question dogmatique par un ordre de cabinet, et il fut, à la suite de ce blâme, obligé de prendre la fuite. Lorsque le pape et l'empereur se furent réconciliés, Vigile se prononça de
[13] nouveau et renouvela sa demande de réunion d'un concile décisif [7].

1. S. Léon, *Epist.*, LXXXIX-XCV, *P. L.*, t. LIV, col. 930-942.

2. S. Léon, *Epist.*, CXIV, *P. L.*, t. LIV, col. 1029.

3. S. Léon, *Epist.*, LXXIII, *P. L.*, t. LIV, col. 899.

4. Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. VII, col. 546 ; Hardouin, *Collect. conc.*, t. II, col. 710 ; J. L. Lucchesini, *Sacra monarchia S. Leonis magni, pontificis maximi, passim et ubique refulgens in polemica historia concilii Chalcedonensis ex qua in lucem profertur tota vis quæ latebat in actis et authenticis litteris ad eamdem synodum pertinentibus*, in-4, Romæ, 1693 ; A. Largent, *Le Brigandage d'Éphèse et le concile de Chalcédoine*, dans ses *Études d'histoire ecclésiastique*, in-12, Paris, 1892, p. 141-217 ; J. Bois, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, 1905, t. II, col. 2190-2208. (H. L.)

5. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 59 : *Fragm. damnationis Theodori* (Ascidæ) ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 8.

6. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 50 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 3.

7. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 64 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 12 E et col. 13 B.

Les délégués au V[e] concile signalèrent même plus tard qu'il s'était engagé à assister personnellement au synode [1]. Mais, sans doute, Vigile aurait désiré qu'on retardât l'ouverture du concile, en particulier pour attendre l'arrivée de plusieurs évêques latins ; aussi ne prit-il aucune part aux séances malgré les invitations réitérées et extrêmement respectueuses qu'on lui fit. Le désaccord augmenta bien davantage, lorsque Vigile publia son *Constitutum* dans lequel il déclara qu'il ne pouvait approuver l'anathème porté contre Théodore de Mopsueste et Théodoret [2]. Sur la proposition de l'empereur, le synode décida dans sa VII[e] session, le 26 mai 553, que le nom de Vigile serait rayé des diptyques ; ce qui fut fait, si bien que le pape et le concile se trouvèrent en opposition déclarée. Toutefois dans son décret à Eutychius de Constantinople (du 8 déc. 553) et dans son deuxième *Constitutum*, du 23 février 554, Vigile approuva les conclusions du V[e] concile, et déclara que les évêques qui les avaient prises, c'est-à-dire les membres du synode, demeuraient ses frères et ses collègues dans le sacerdoce [3].

6° Pour le VI[e] concile œcuménique, tenu en 680, il en fut absolument comme pour le troisième. L'empereur [4] le convoqua [5] et pria le pape d'y envoyer ses légats [6]. Le pape Agathon ne se borna pas à approuver la convocation impériale en satisfaisant à ce désir, mais encore il adressa à l'empereur, et par ce moyen au concile, une exposition écrite et détaillée de la croyance orthodoxe. Le synode, ainsi

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 195 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, p. 65 B.

2. Gasquet, *De l'autorité impériale en matière de religion*, in-8, Paris, 1879 ; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. II, p. 268 sq. ; L. Duchesne, *Vigile et Pélage*, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1884, t. XXXVI, p. 395 sq. ; Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VI[e] siècle*, in-4, Paris, 1901, p. 347-361 ; A. Knecht, *Die Religionspolitik Kaiser Justinians I*, in-8, Würzburg, 1896, p. 125-140 ; W. H. Hutton, *The Church of the sixth century*, in-8, London, 1897, p. 162-179 ; F. Diekamp, *Die origenitischen Streitigkeiten und das fünften ökumenische Konzil*, in-8, Münster, 1899. Cf. G. A. Rose, *Die byzantinische Kirchenpolitik des Kaisers Anastasius I*, in-8, Wohlau, 1888 ; W. Möller (G. Krüger), dans *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche* (de A. Hauck), t. V, p. 21-23, résumé de la querelle des Trois-Chapitres, et bibliographie des anciens travaux et des ouvrages généraux. (H. L.)

3. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IX, col. 457-488 ; Hardouin, *Collect. conc.*, t. III, col. 218-244 ; cf. Mansi, col. 414 sq. ; Hardouin, col. 213-218.

4. C'était Constantin Pogonat.

5. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 209 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1055.

6. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 195 sq. ; 713 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1043 sq., 1459.

que l'avait fait celui d'Éphèse, reconnut ce droit à Agathon Ier et lui répondit : « Avec la lettre que vous nous avez adressée, nous avons vaincu l'hérésie... et châtié les coupables *ex sententia per sacras vestras litteras de iis prius lata*[1]. »

14] 7° Le VIIe concile œcuménique (IIe concile de Nicée), en 787, fut réuni par l'impératrice Irène[2], à l'instigation du patriarche Tarasius, de Constantinople, qui désirait rétablir le culte des images et l'union avec Rome. Elle adhéra à ce projet de concert avec son fils, l'empereur Constantin ; mais avant d'adresser la lettre impériale de convocation, les deux souverains envoyèrent, en août 785, au pape

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 683 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1438. La lettre du concile au pape Agathon contient ce passage : « Avec vous nous avons proclamé clairement la foi orthodoxe en son éclatante lumière, et nous prions Votre Sainteté de la confirmer (ἐπισφραγίσαι) de nouveau par son honorée réponse. » Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1633 ; *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1252. Les Pères demandent-ils la confirmation comme essentielle à la portée de la condamnation du monothélisme ? Rien dans la phrase citée ne permet de le déduire avec certitude ; le contexte insinuerait plutôt le contraire puisqu'il affirme que le concile, en union avec le pape, a déjà « proclamé clairement la foi orthodoxe » et qu'il réclame de ce même pape une *nouvelle* confirmation. A quoi bon ? Peut-être en réalité cette confirmation n'était-elle que la ratification des points introduits par les Pères et dépassant les instructions transmises primitivement par le pape. On voit dès lors que, contrairement à une opinion émise, la question de convocation reste étrangère à cette demande de confirmation. (H. L.)

2. Hardouin, *Collect. concil.*, t. IV, col. 38 : « Désirant participer à la félicité et à la noblesse de la filiation divine, nous nous efforçons de conduire tout notre empire à la paix et à l'unité. Nous voulons en particulier travailler au bien des saintes Églises de Dieu, et nous nous intéressons vivement à la parfaite entente des prêtres de l'est, du nord, de l'ouest et du sud. Or, par la volonté de Dieu, les voilà, ces prêtres, ici présents dans la personne de leurs représentants, et ceux-ci sont porteurs de réponses à la lettre synodale de notre très saint patriarche. Car, telle a été de tous temps la loi des conciles de cette Église catholique qui, dans tout l'univers, croit à l'Évangile. Par la volonté et l'inspiration de Dieu nous vous avons donc réunis... pour que vous rendiez un jugement conforme aux définitions des conciles orthodoxes. » — Dans la lettre de convocation adressée au pape Hadrien Ier, l'impératrice lui dit que « ceux à qui a été conférée par Jésus-Christ la dignité impériale ou celle du souverain sacerdoce, sont tenus de penser et d'aviser à ce qui lui est agréable et de gouverner les peuples selon sa volonté... C'est pourquoi, obéissant aux inspirations d'un cœur pur et d'une vraie piété, de concert avec tous nos sujets et avec les doctes prêtres de ce lieu, nous avons longuement délibéré sur la situation et, après mûre réflexion, nous avons résolu d'organiser un concile œcuménique. » Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 25. (H. L.)

Hadrien Ier un ambassadeur, porteur d'une lettre dans laquelle ils le priaient d'assister personnellement au concile œcuménique qui devait avoir lieu, ou tout au moins d'y envoyer ses représentants [1]. Au mois d'octobre de cette même année Hadrien Ier répondit aussi bien aux deux souverains qu'au patriarche Tarasius, et promit d'envoyer ses légats au concile. Il le fit en effet et, par là même, manifesta clairement qu'il donnait son approbation à la convocation. Il dit de plus dans une lettre à Charlemagne : *et sic synodum istam secundum nostram ordinationem fecerunt.* Il s'attribue ainsi une part encore plus immédiate à la réunion de ce concile.

8° Le dernier synode convoqué par un empereur, fut le VIIIe concile œcuménique, à Constantinople, en 869. L'empereur Basile le Macédonien avait renversé du trône Michel III l'Ivrogne qui, antérieurement, avait régné avec lui. Il avait en même temps déposé du siège patriarcal la créature de Michel, le schismatique Photius et réinstallé Ignace, injustement dépossédé; enfin il avait également rétabli l'union entre l'Église grecque et l'Église latine [2]. Mais comme Photius gardait des partisans, l'empereur pensa qu'il était nécessaire de réunir un nouveau concile œcuménique pour ramener de l'ordre dans les affaires de l'Église [3]. Il envoya donc une ambassade au pape Nicolas Ier pour lui demander d'envoyer des représentants à ce concile. Sur ces entrefaites Nicolas mourut, et son successeur Hadrien II non seulement fit bon accueil à l'ambassade impériale, mais encore il envoya effectivement les légats qu'on lui demandait. Il donna par conséquent son approbation à la convocation de ce concile [4].

Les conciles œcuméniques qui suivirent furent tous tenus en Occi-

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XII, col. 985 ; Hardouin, *Collect. concil.*, t. IV, col. 21 sq.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 808 ; Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 818 E ; S. Abel, *Papst Hadrian I. und die weltliche Herrschaft des römischen Stuhls*, dans *Forschung. zur deutsch. Gesch.*, 1862, t. I, p. 483-532 ; K. Hampe, *Hadrians I. Vertheidigung der zweiten nicänischen Synode gegen die Angriffe Karls des Grossen*, dans *Neu. Archiv. für alt. deutsch. Gesch.*, 1896, t. XXI, p. 83-113 ; t. XXII, p. 748-754. (H. L.)

3. J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, in-8, Regensburg, 1867 ; B. Jungmann, *De schismate Photiano*, dans *Dissertationes selectæ in histor. ecclesiasticam*, in-8, Ratisbonæ, 1882, p. 319-442 ; K. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, in-8, Leipzig, 1891, p. 223 sq. ; L. Duchesne, *Les Églises séparées*, in-12, Paris, 1896, p. 163-229. (H. L.)

4. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 20 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 765-766.

dent, et convoqués directement par les papes depuis le premier concile œcuménique de Latran (IX[e] œcuménique) jusqu'au plus récent
[15] de tous, le concile du Vatican, en 1869 [1], tandis que des synodes moins importants furent convoqués dans le même laps de temps par les rois ou les empereurs [2]. Le pape Léon X, dans la XI[e] session du V[e] concile de Latran, discutant les propositions du concile de Constance, a enfin proclamé d'une manière tout à fait explicite, que le pape seul avait le droit de convoquer, de transférer et de dissoudre les conciles œcuméniques [3].

IV. Membres des conciles.

La question se pose maintenant de savoir qui peut être *membre* d'un concile? Établissons tout d'abord une distinction entre les synodes diocésains et les autres conciles, car (α) tandis que les évêques sont les seuls membres ou, tout au moins, les membres les plus importants de ces dernières assemblées, le synode diocésain se compose (à l'exception de l'évêque) uniquement des autres membres du clergé et (β) tandis que dans les autres conciles, les membres proprement dits ont droit à la voix délibérative, dans le synode diocésain ils n'ont droit qu'à la voix consultative. Dans ce cas l'évêque seul décide, les autres membres ne sont que ses conseillers et les conclusions ne sont prises qu'en son nom. On range les membres du synode diocésain dans les catégories suivantes :

a) Ceux que l'évêque est tenu de convoquer et qui sont eux-mêmes obligés d'assister au concile; tels sont les doyens, les archiprêtres, *vicarii foranei*, le vicaire général, le clergé paroissial (c'est-à-dire ses délégués) et aussi, d'après une règle plus récente, les chanoines de la cathédrale et des églises collégiales avec les prévôts de ces dernières et les *abbates seculares* [4].

1. Voir le traité *De jure Rom. Pontificis, concilia œcumenica convocandi iisque præsidendi*, dans *Archiv. für Katholische Kirchenrecht*, de Moy, 1857, t. II, p. 555 sq., 675 sq.

2. Hardouin, *op. cit.*, t. XI, col. 1078 sq.

3. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XXXII, col. 939 sq.; Hardouin, *Collect. concil.* t. IX, col. 1828 sq.

4. La question est plus difficile à résoudre s'il s'agit du clergé régulier. Il faut alors distinguer avant tout entre les exempts et ceux qui ne le sont pas.

b) Ceux que l'évêque *peut* convoquer, sans toutefois y être *obligé*, et qui, eux, sont tenus de répondre à son appel, tels les prébendés des cathédrales qui ne sont pas chanoines.

c) Enfin ceux qui *en général* ne sont pas obligés d'y assister, tels : [16] les simples clercs. Cependant si le concile a pour but spécial d'apporter une amélioration aux mœurs du clergé, ou s'il veut leur communiquer les décrets d'un synode provincial, ils sont alors tenus de répondre à l'appel qui leur est fait [1].

L'histoire de l'ancienne Église nous donne les renseignements suivants sur les membres des autres espèces de conciles.

1° Les plus anciens synodes furent ceux tenus en Asie-Mineure vers le milieu du IIe siècle à l'occasion du montanisme. Eusèbe [2] ne dit pas quels furent les membres qui y assistèrent, le *libellus synodicus* rapporte que l'un de ces conciles fut tenu à Hiérapolis par l'évêque Apollinaris avec vingt-six autres évêques et le second à Anchialus par l'évêque Sotas et douze autres évêques.

2° Les synodes qui vinrent ensuite se tinrent dans la deuxième moitié du IIe siècle au sujet de la fête de Pâques [3]. Polycrate d'Éphèse dit à leur sujet que le pape Victor l'avait invité à convoquer les *évêques* placés sous sa juridiction ; il le fit et *beaucoup d'évêques* se

Ces derniers abbés et religieux doivent assister au concile. Les religieux exempts se divisent également en deux classes : ceux qui en union avec d'autres couvents de leur ordre sont sous l'autorité d'un chapitre général, et ceux qui, libres, ne reconnaissent aucune autorité supérieure de ce genre. Ces derniers doivent assister au concile, les premiers au contraire n'y sont généralement pas obligés. Ils y seraient cependant tenus s'ils étaient en même temps curés ou s'ils avaient charge d'âmes de quelque autre manière. Ainsi l'ordonne le concile de Trente, sess. XXIV, c. *De reform.*

1. Voir Lucius Ferraris, *Bibliotheca canonica*, in-8, Parisiis, 1852, t. II, au mot, *Concilium*, art. III.

2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XVI, *P. G.*, t. XX, col. 464 sq.

3. L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, 1906, t. I, p. 285-292. On consultera encore avec fruit Nat. Alexander, *De controversia quæ secundo sæculo Ecclesiæ emersit circa celebrationem Paschatis*, dans *Hist. eccles.*, in-4, Venetiis, 1778, t. III, p. 347-363 ; A. Hilgenfeld, *Der Paschastreit der alten Kirche nach seiner Bedeutung für die Kirchengeschichte und für die Evangelienforschung urkundlich dargestellt*, in-8, Halle, 1860 ; G. Milligan, *Controversies of IId century on Easter*, dans *Contemporary review*, 1867, t. VI, p. 101 sq. ; E. Schuerer, *De controversiis paschalibus secundo post Christum natum sæculo exortis*, in-8, Leipzig, 1868 ; Ch. de Smedt, *Dissert. de controversia circa celebrationem Paschatis*, dans *Dissertat. select. hist. eccles.*, in-8, Gandavi, 1876, p. 49-82, append. p. 6-15. (H. L.)

réunirent à lui dans ce concile [1]. Eusèbe [2] ne parle que d'*évêques* comme membres du concile en question. De même le *libellus synodicus* ne donne que le nombre des évêques qui assistèrent à chacun des conciles tenus à cette époque, sans mentionner le moins du monde la présence d'autres membres [3].

3° Les lettres de convocation pour la réunion d'un concile œcuménique étaient adressées aux métropolitains et en outre aussi à certains évêques jouissant d'une considération particulière; les métropolitains étaient chargés d'en donner avis à leurs suffragants. Il en fut ainsi par exemple pour la convocation du IIIe concile œcuménique, pour lequel saint Augustin reçut une invitation particulière, invitation qui ne parvint à destination qu'après la mort de l'évêque [4]. L'invitation d'assister à un concile fut tantôt adressée à tous les évêques, tantôt on ne demanda qu'aux *métropolitains* seuls de s'y rendre en personne en les priant simplement d'amener avec eux les plus distingués parmi leurs suffragants.

7] C'est ce qui arriva par exemple pour la convocation du IIIe et du IVe concile œcuménique [5]; pour le concile de Nicée tous les évêques sans distinction paraissent avoir été invités [6]. Parfois on menaça de châtiments les membres convoqués qui ne viendraient pas ou qui arriveraient trop tard [7]. Ces menaces furent faites aussi bien par l'empereur que par les canons ecclésiastiques anciens ou plus récents [8].

4° En ce qui concerne les conciles, les *chorévêques* (χωρεπίσκοποι)

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 493 sq. : « Je pourrais citer les évêques ici présents, que, sur votre demande, j'ai convoqués ; si j'écrivais leurs noms la liste serait longue. Tous étant venus me voir, pauvre chétif que je suis, ont donné leur adhésion à ma lettre... » O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirch. Literatur*, in-8, Freiburg, 1902, t. II, p. 580. (H. L.)

2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXIII, XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 489 sq.

3. A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, in-8, Louvain, 190[illegible], p. 376-378. (H. L.)

4. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1207 ; Hardouin, *Collect. concil.*, t. I, col. 1419.

5. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1114 ; t. VI, col. 551 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1343 ; t. II, col. 45.

6. Eusèbe, *De vita Constant.*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. XX, col. 1060 sq. (H. L.)

7. Convocation des métropolitains au concile d'Éphèse, par l'empereur Théodose II. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1343. (H. L.)

8. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1346, 1622 ; t. II, col. 774, 1048, 1174 ; t. III, p. 1029 ; t. VII, col. 1812 ; t. VIII, col. 960.

paraissent avoir été, dans les premiers temps de l'Église, complètement assimilés aux évêques proprement dits [1]. Nous trouvons ces chorévêques au concile de Néocésarée, en 314; à Nicée, en 325, et à Éphèse en 431 [2]. Par contre on ne trouve aucun chorévêque parmi les six cents évêques du concile œcuménique de Chalcédoine, en 451, cette dignité avait en effet été abolie; nous retrouvons des chorévêques d'une nouvelle nature au moyen âge dans les conciles d'Occident, en particulier dans ceux de la nation franque. Ainsi au concile de Langres en 830, à celui de Mayence en 847, à celui de Ponthion en 876, à celui de Lyon en 886 et à celui de Douzy en 871 [3]. Les évêques *sans évêché* ont une certaine ressemblance avec ces chorévêques et nous en rencontrons aussi quelques-uns dans les synodes, par exemple au concile de Mâcon, en 585 [4]. Trois évêques *sine sede* se trouvèrent dans ce cas; le premier fut l'évêque d'Agde, chassé de son siège par les Goths, les deux autres furent des évêques français déposés.

Les *évêques simplement titulaires* ont-ils le droit de vote dans les conciles? La question est discutée et la meilleure solution paraît être qu'ils n'ont pas un droit strict à être convoqués, mais s'ils l'ont été, ils ont eux aussi le droit de vote [5]. Ferraris dit d'ailleurs à ce sujet : *Eodem suffragii decisivi jure gaudent etiam episcopi titulares, et ideo etiam ipsi sunt de jure vocandi ad generalia concilia. Licet enim a tyrannis infidelibus sint occupatæ Ecclesiæ, ad quarum titulum sunt ordinati et consecrati episcopi, et consequenter in actu secundo careant jurisdictione, ex quo non habeant territorium actuale... retinent tamen jurisdictionem in actu primo quoad suas titulares Ecclesias, quia potest dari, quod liberentur a tyrannide infidelium, et* [1

1. J. Parisot, *Les Chorévêques*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1901, t. VI, p. 151-171, 419-443. Saint Basile avait cinquante chorévêques, au dire de saint Grégoire de Nazianze. Voir l'*Appendice* V^e sur les chorévêques à Chalcédoine. (H. L.)

2. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 548 sq., 693 sq., t. IV, col. 1218; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 285, 314-320, 1426.

3. J. Weizsacker, *Der Kampf gegen den Chorepiskopat des frankischen Reichs im IX. Iahrh., eine historische Untersuchung*, in-8, Tübingen, 1859; A. Schroder, *Ueber die Chorbischofe des VIII. und IX. Iahrh.*, dans *Zeitschrift f. kathol. Theol.*, 1891, t. XV, p. 176-178; F. Hinschius, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. u. Kirche* (de A. Hauck) t. XI, p. 236 sq., au mot *Landbischof*, avec la bibliographie des anciens travaux. (H. L.)

4. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 959; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 466.

5. Walter, *Kirchenrecht* (11e édit.), p. 294.

sic etiam in actu secundo habeant territorium, in suis subditis, sicut omnes alii episcopi, jus dicere possint [1]. Au concile du Vatican, tous les évêques titulaires (*in partib. infidel.*) furent convoqués, et 117 assistèrent avec droit complet de vote.

5° Nous trouvons au milieu du IIIe siècle une dérogation à cette très ancienne pratique que les évêques seuls peuvent participer à un synode, tout d'abord en Afrique où saint Cyprien convoqua au concile qu'il tint au sujet de la réconciliation des *lapsi* non seulement les évêques de sa province et ses clercs, mais aussi les *confessores* et les *laicos stantes*, c'est-à-dire les laïques qui ne se trouvaient sous le coup d'aucune pénitence ecclésiastique [2]. De même dans le synode que tint saint Cyprien au sujet du baptême des hérétiques, le 1er septembre 256 [3], en dehors de quatre-vingt-sept évêques, beaucoup de prêtres, de diacres et *maxima pars plebis*, assistèrent au concile [4]. Les clercs romains, dans leur lettre à saint Cyprien [5], disent que les évêques dans le concile doivent délibérer conjointement avec les prêtres, les diacres, les confesseurs et *laicis stantibus*. Il ne faut cependant pas oublier que saint Cyprien établit une différence entre les évêques et les autres membres du concile. D'après la lettre adressée *Ad clerum*, les *évêques* se réunirent en effet au clergé, et les laïques ne furent que *présents : Præpositi cum clero convenientes, præsente etiam stantium plebe;* d'après une autre lettre les prêtres ne furent que les *assistants* des évêques : *compresbyteri, qui nos assidebant* [6]; dans d'autres passages encore saint Cyprien ne désigne que les évêques comme membres du synode [7]. De tous les passages cités, en particulier d'après les lettres XIe, XIIIe et XXXIe [8], il ressort que dans ces conciles les évêques prirent conseil et demandèrent

1. *Bibliotheca canonica...*, au mot *Concilium*, art. 1, n. 29.

2. Sur les conciles de Carthage de 251, 252 et 253, cf. P. Monceaux, *Histoire. littér. de l'Afriq. chrét.*, in-8, Paris, 1902, t. II, p. 42-45 ; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. I, p. 203. (H. L.)

3. Hefele gardait des doutes sur cette date, mais d'après M. P. Monceaux « aucun doute n'est possible ». *Op. cit.*, t. II, p. 46. (H. L.) Voici les documents relatifs à ces conciles de Carthage: 251 : S. Cyprien, *Epist.*, (édit. Hartel, 1870), *epist.*, XLIV, XLV, XLVIII, LV, LVI, LVII, LIX. — 252 : *Epist.*, LVI, LVII, LIX, LXVII. — 253 : *Epist.*, LXI, LXIV ; — 256 : *Sententiæ episcoporum numero LXXXVII de hæreticis baptizandis.* (H. L.)

4. *Epist.*, XXXI, *P. L.*, t. IV, col. 315 sq.

5. *Epist.*, XIII, *P. L.*, t. IV, col. 267.

6. *Epist.*, LXVI, *P. L.*, t. IV, col. 410.

7. *Epist.*, LXXI, *P. L.*, t. IV, col. 421 ; *Epist.*, LXXII, *P. L.*, t. III, col. 1155.

8. *Epist.*, XI, XIII, XXXI, *P. L.*, t. IV, col. 262, 266, 315.

l'avis aussi bien des laïques que des membres du clergé ; mais que les prêtres et les laïques aient eu voix délibérative, il n'en est nullement question, bien plus, le contraire est spécifié dans les actes [1 du synode de saint Cyprien du 1er septembre 256 qui montrent que seuls les évêques prirent part au vote [1].

6° Eusèbe rapporte [2] que beaucoup d'évêques d'Asie se réunirent en synode à Antioche, en 264 ou 265 [3], au sujet de Paul de Samosate, et il ajoute qu'ils vinrent accompagnés de leurs prêtres et de leurs diacres. Dans le chapitre suivant Eusèbe parle du synode d'Antioche de 268 [4] et cite en particulier le prêtre d'Antioche Malchion présent au concile qui, par son habile dialectique, contraignit Paul de Samosate à faire connaître ouvertement sa doctrine erronée qu'il tentait de cacher. Enfin Eusèbe publie la lettre circulaire que ce concile envoya à toute la chrétienté après que la déposition de Paul eut été prononcée, et cette lettre n'est pas seulement écrite au nom des évêques, mais aussi au nom de tous les autres membres du clergé présents ; le nom de Malchion est même cité tandis que celui de plusieurs évêques manque (d'après saint Athanase ils étaient au nombre de 70). Nous pouvons donc déclarer que les prêtres et les diacres furent admis dans plusieurs synodes sans qu'il nous soit possible toutefois de distinguer d'après l'étude des sources jusqu'où

1. Le procès-verbal authentique de la séance du 1er septembre 256 est intitulé : *Sententiæ episcoporum numero LXXXVII de hæreticis baptizandis*. Le titre est plus ou moins complet suivant les manuscrits. *P. L.*, t. III, col. 1039, 1116 ; Hartel, édit. Vindobonæ, 1870, t. I, p. 435, 461. Chaque votant est désigné par son nom propre et par le nom de son siège épiscopal. Quatre-vingt-cinq évêques seulement étaient présents, mais l'un d'eux, Natalis d'Oea, fait connaître qu'il est mandataire de deux de ses collègues de Tripolitaine, les titulaires de Sabrata et de Leptis Magna ; en conséquence il apporte trois suffrages. (H. L.)

2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 705 sq. [L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 471-472. (H. L.)]

3. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 472, place en 267 ou 268 la troisième réunion à Antioche, celle qui vint à bout de Paul de Samosate. On y voit 70 ou 80 évêques d'Asie-Mineure et de Syrie, sans parler des prêtres et des diacres. Le rôle capital fut dévolu au prêtre Malchion, directeur de l'école « hellénique » d'Antioche (Eusèbe, *op. cit.*, l. VII, c. XXIX, *P. G.*, t. XX, col. 707), lequel argumenta contre Paul, en présence de tous les Pères des conciles et des sténographes. (H. L.)

4. Hefele adopte la date 269 pour ce concile ; F. X. Kraus, *Hist. de l'Église* trad. Godet, in-8, Paris 1896, t. I, p. 507, également, tandis que p. 167 il fait descendre le concile jusqu'en 270. C'est cette dernière date qu'adopte Pitra, *Analecta sacra*, in-8, Parisiis, 1883, t. III, p. 600-601. (H. L.)

s'étendit leur pouvoir, et si leur droit ne se borna pas à la simple voix consultative. C'est seulement par analogie qu'on peut donner la préférence à cette dernière hypothèse.

7° Dans les deux synodes arabes tenus au sujet de Berylle et des hypnopsychites, Origène eut un rôle analogue à celui de Malchion au concile d'Antioche ; les évêques le convoquèrent pour utiliser sa science et son habileté dans les questions religieuses, mais ce furent *eux-mêmes* qui tinrent le concile [1].

8° Dans beaucoup de conciles du siècle suivant, des prêtres et des diacres assistèrent aux délibérations en même temps que les évêques, comme par exemple à Elvire vers 300 [2], à Arles en 314 [3], à Carthage en 397 [4], à Tolède en 400 [5]. Les évêques et les prêtres s'assirent, mais les diacres durent se tenir debout. Les décrets des anciens synodes ne furent le plus souvent signés que par les évêques seuls, comme ceux du concile d'Ancyre, de Néocésarée
[20] (cependant les signatures de ce dernier telles qu'elles nous sont parvenues sont très douteuses), du premier et du second concile œcuménique de Nicée et de Constantinople, du concile d'Antioche en 341, de celui de Sardique, etc. ; cependant les prêtres et les diacres en signèrent quelques-uns et dans ce cas ils le firent tantôt après leur propre évêque, à Arles [6], tantôt ils signèrent à la suite des noms de tous les évêques [7]. Cette signature des prêtres et des diacres ne fut

1. Bérylle, évêque de Bostra, en Arabie, connu par ses livres et ses lettres (Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. xx, xxxiii, *P. G.*, t. xx, col. 572, 593), eut à soutenir plusieurs discussions publiques tant avec les évêques de sa province qu'avec des personnages du dehors, Origène entre autres. « De toutes ces réunions, conciliaires et autres, il fut dressé des procès-verbaux. Cette affaire se place sous le règne de Gordien III (238-244). Sous celui de Philippe (244-249), et plutôt dans les dernières années de cet empereur, Origène revint pour la troisième fois en Arabie. Il s'agissait encore d'erreurs à redresser... On tint concile. Origène parla. » L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. i, p. 463. (H. L.)

2. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. ii, col. 5 ; Hardouin, *Collect. concil.*, t. i, col. 250. [H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 60. (H. L.)]

3. Mansi, *op. cit.*, t. ii, col. 476 sq, ; Hardouin, *op. cit.*, t. i, col. 266. [*Dictionn. d'arch. chrét.*, t. i, col. 2904. (H. L.)]

4. Mansi, *op. cit.*, t. iii, col. 880 ; Hardouin, *op. cit.*, t. i, col. 961.

5. Mansi, *op. cit.*, t. iii, col. 998 ; Hardouin, *op. cit.*, t. i, col. 989. [H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 199 sq. (H. L.)]

6. Mansi, *op. cit.*, t. ii, col. 476 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. i, col. 266 sq.

7. Mansi, *op. cit.*, t. ii, col. 5 ; Hardouin, *op. cit.*, t. i, col. 250.

toutefois qu'une rare exception, en particulier dans les synodes des IVe et Ve siècles auxquels on sait qu'un grand nombre de prêtres et de diacres assistèrent; les évêques seuls signèrent. Ainsi en fut-il à Nicée, à Carthage en 397 et 401 [1], à Tolède, en 400 [2], et aux conciles œcuméniques d'Éphèse et de Chalcédoine [3]. Plus tard nous trouvons de nouveau des signatures de prêtres et de diacres dans les actes de quelques conciles, tel celui de Langres en 830 [4]. Les signatures du synode de Constantinople tenu sous Flavien, en 448, nous permettent d'apprécier la différence entre le pouvoir des prêtres et des diacres et celui des évêques; l'acte de déposition d'Eutychès fut en effet tout d'abord signé par les évêques avec cette formule ὁρίσας ὑπέγραψα — *definiens subscripsi* — puis par vingt-trois archimandrites [5] qui, à la suite de leur nom, n'écrivirent que ὑπέγραψα sans y ajouter ὁρίσας [6]. Au Brigandage d'Éphèse au contraire, nous trouvons entre autres anomalies, que l'archimandrite Barsauma de Syrie signa *definiens* — ὁρίσας — tout comme s'il avait été un membre complètement autorisé, et cela sans doute parce que l'empereur Théodose l'avait spécialement convoqué [7].

9° Les actes des anciens conciles montrent dans cent exemples, que les prêtres et les diacres, quand ils furent les représentants de leurs évêques, eurent comme eux droit à la voix délibérative, et qu'ils signèrent les actes synodaux avec la formule ὁρίσας [8]. Le concile très postérieur de Rouen en 1581 et celui de Bordeaux en 1583 prouvent [21]
la même chose, le dernier cependant avec la restriction que les évêques

1. Mansi, *Concil. ampliss., coll.*, t. III, col. 892, 971; Hardouin, *Collect. concil.*, t. I, col. 971, 988.

2. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 1002; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 992.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1211 sq.; t. VII, col. 135 sq.; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1423 sq.; t. II, col. 466 sq.

4. Mansi, *op. cit.*, t. XIV, col. 629 sq.; Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 1365 sq.

5. Sur ce terme en général, cf. *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 2739-2761. Ces vingt-trois archimandrites étaient vingt-trois supérieurs monastiques de Constantinople. (H. L.)

6. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 752; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 167 sq.

7. Barhebraeus, *Chron. eccles.*, t. I, p. 161-165, 179, 181; Assemani, *Bibliotheca orientalis*, in-fol., Romæ, 1721, t. II, p. 1-10; R. Duval, *La littérature syriaque*, in-12, Paris, 1899, p. 352. Il faut se garder de confondre l'archimandrite Barsauma, mort en 458, avec l'évêque de Nisibe, Barsauma, mort en 489. (H. L.)

8. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 568 sq.; t. VI, col. 935; Hardouin, *op. cit*, t. I, col. 815 sq.; t. II, col. 272.

ne purent choisir leurs représentants que parmi les seuls prêtres [1]. Au concile de Trente, les *procuratores absentium* ne furent admis que tout à fait exceptionnellement, et au concile du Vatican ils ne le furent pas du tout, pas plus qu'ils ne le furent *ad videndum et audiendum*. Ils n'eurent aucun accès à l'intérieur du concile. Au concile de Trente cependant, le pape Paul III voyant que beaucoup d'évêques manquaient sans motifs et avaient envoyé des représentants, donna ordre d'admettre ces derniers mais seulement *ad excusandum*. Si les prélats possédaient le droit de vote, leurs représentants purent voter en leur nom, mais non pas en même temps en leur nom particulier (x Kal. Maji 1545). Quant aux évêques allemands qui, à cause de l'hérésie de Luther, étaient obligés de rester dans leur diocèse, Paul III permit, le 5 décembre 1545, qu'ils se fissent représenter exceptionnellement par des procureurs, ayant droit de vote. Pie IV renouvela cette autorisation le 26 août 1562 et prescrivit que, dans la *congrégation générale*, les procureurs seraient admis même s'ils n'étaient pas prélats; ils durent toutefois s'asseoir au-dessous des autres membres et n'eurent la permission de parler que pour répondre aux questions qui leur furent posées. Cependant dans la réunion des théologiens ils eurent droit à la voix consultative, tout comme les autres membres. C'est ce que rapporte le secrétaire général du concile de Trente, l'évêque Massarelli, dans son introduction aux procès-verbaux, du concile de Trente. Pallavicino rapporte la même chose.

10° D'autres clercs, des diacres en particulier, furent employés dans les conciles en qualité de secrétaires, notaires, etc., par exemple à Éphèse et à Chalcédoine [2]. Ils eurent, principalement leur chef, le *primicerius notariorum*, une influence incontestable, bien qu'ils ne pussent voter. Certains de ces notaires furent officiellement reconnus et servirent à tout le synode, mais chaque évêque put aussi amener son notaire ou son secrétaire particulier et l'employer à prendre des notes ou à transcrire les procès-verbaux des sessions. Au Brigandage d'Éphèse seul, Dioscore, alors tout-puissant, ne voulut admettre d'autres notaires que les *siens propres* et ceux de quelques-uns de ses amis [3]. D'après la nature même de ces fonctions, rien ne

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XXXIV *a*, col. 617 sq., 745 sq. ; Hardouin, *Collect. concil.*, t. X, col. 1264, 1379.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1130 sq. ; t. VI, col. 583-586 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1355 sq. ; t. II, col. 67, 70, 71 sq.

3. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 623 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 93.

s'opposait à ce que l'on employât même des laïques à ce travail de [22]
chancellerie et Énéas Sylvius Piccolomini nous apprend que déjà, en qualité de laïque, il avait rempli cet office au concile de Bâle. De plus, il n'est pas invraisemblable de croire que les *secretarii divini consistorii* dont on parle dans les anciens conciles, par exemple à Chalcédoine, furent les secrétaires du *conseil* impérial et par conséquent des laïques [1].

11° Dans les *délibérations* des conciles œcuméniques aussi bien que des conciles de moindre importance, on convoqua constamment en dehors des évêques d'autres ecclésiastiques, en particulier les docteurs en théologie et en droit canon [2] aussi bien que des députés des chapitres et des supérieurs de monastères. Les évêques reçurent également dans plusieurs circonstances l'ordre d'amener avec eux des ecclésiastiques en qualité d'auxiliaires et de conseillers. Ce fut le cas au concile espagnol de Tarragone en 516 [3]. Cependant on doit tenir pour un principe indiscutable que seuls les évêques qui sont assistés du Saint-Esprit pour gouverner l'Église de Dieu eurent voix délibérative, les autres n'ayant que voix consultative. C'est ce que les conciles de Rouen en 1581 et de Bordeaux en 1583 et 1624 déclarent formellement d'une manière générale [4] et en particulier au sujet des députés des chapitres et des abbés titulaires et commendataires [5]. On a, du reste, hésité au sujet des abbés pour savoir si l'on pouvait ou non les assimiler aux évêques, et une doctrine différente a régné à ce sujet suivant les lieux et les époques. Nous avons vu plus haut que, dans la primitive Église, les archimandrites, même quand ils étaient prêtres, n'avaient aucun droit de vote, tandis qu'un concile de Londres tenu en 1075 par le célèbre Dunstan, archevêque de Cantorbéry, déclare « qu'en dehors des évêques et des abbés, personne dans les conciles ne doit prendre la parole sans la permission de l'archevêque » [6]. Les abbés furent donc dans ce

1. G. D. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, in-8, Leipzig, 1780, t. I, p. 149.

2. Saint Thomas d'Aquin fut convoqué à ce titre au XIVe concile œcuménique par le pape Grégoire X.

3. Voir le canon 13. Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 543; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 1043.

4. Mansi, *op. cit.*, t. XXXIV *a*, col. 627 sq., 745 sq., 1539 sq.; Hardouin, *op. cit.*, t. XI, col. 132.

5. Hardouin, *op. cit.*, t. X, col. 1264, 1379.

6. Mansi, *op. cit.*, t. XX, col. 452; Hardouin, *op. cit.*, t. VI, part. 1, col. 1556.

concile complètement assimilés aux évêques, et eurent comme eux le droit d'en signer les actes. Les abbés eurent encore le droit de signer dans d'autres conciles, par exemple au VIIIe concile de Tolède
23] en 653 [1], au concile de Ponthion en France en 876; aux conciles de Pavie, Cavaillon et autres [2]; tandis que dans beaucoup d'autres conciles tenus à la même époque, aussi bien que dans d'autres plus récents, les évêques seuls ou les représentants des évêques eurent le droit de signature. C'est ce qui eut lieu à Épaone, en 517 [3], à Lyon en 517 [4], à Lérida [5] et Valence [6] en Espagne en 524, à Arles en 524 [7], à Carthage en 525 [8], à Orange en 529 [9], à Tolède en 531 [10], à Orléans en 533 [11], plus tard à Cavaillon en 875 [12], à Beauvais en 875 [13], à Ravenne en 877 [14], à Tribur en 895 [15].

Les archidiacres paraissent avoir été à peu près assimilés aux abbés; ils assistèrent non seulement aux conciles comme représentants de leurs évêques, mais souvent même, en présence de leur évêque, ils signèrent en leur propre nom. C'est ce qui se passa au synode de Londres dont nous avons déjà parlé [16]. A la fin du moyen âge, l'opinion générale était que les abbés, les cardinaux-prêtres et les cardinaux-diacres avaient, dans les conciles, voix décisive; c'est ce que soutient formellement au sujet des abbés l'historien du con-

1. Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, t. x, col. 1222; Hardouin, *Collectio conciliorum*, t. III, col. 967.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XVII, col. 314, 318, 330; Hardouin, *op. cit.*, t. VI, part. 1, p. 138, 169, 174, 180.

3. Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 556 sq.; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 1045.

4. Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 567; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 1053.

5. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 243.

6. *Id.*, p. 244.

7. Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 625; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 1069.

8. Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 635; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 1071.

9. Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 712; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 1097; F. Maassen, *Concil. meroving.*, in-4, Hannoveræ, 1893, p. 44-54.

10. Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 784; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 1139.

11. Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 836; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 1177; F. Maassen, *op. cit.*, p. 61-65.

12. Mansi, *op. cit.*, t. XVII, col. 299 sq.

13. Mansi, *op. cit.*, t. XVII, col. 282.

14. Mansi, *op. cit.*, t. XVII, col. 336; Hardouin, *op. cit.*, t. VI, col. 185.

15. Mansi, *op. cit.*, t. XVIII, col. 129; Hardouin, *op. cit.*, t. VI, col. 435; Pertz, *Monum Germ. histor.*, *Leges*, 1835, t. I, p. 559. [Notes 2-14. (H. L.)]

16. Mansi, *op. cit.*, t. XX, col. 452; Hardouin, *op. cit.*, t. VI, part. 1, col. 1557, cf. col. 138.

cile de Bâle, Auguste Patricius [1] (c'est un Piccolomini qui vivait au xv[e] siècle), et il ajoute que seul le concile de Bâle permit cette anomalie et accorda à d'autres ecclésiastiques le droit de vote complet. Nous pouvons ajouter d'après l'affirmation du célèbre cardinal Pierre d'Ailly que déjà au concile de Pise, en 1409, les docteurs en théologie et en droit canon eurent droit à la voix délibérative [2], et que le concile de Constance en se divisant par nations étendit encore le droit de vote [3]. Mais ce furent des anomalies et, quand ces temps de troubles furent passés, on en revint à cette thèse conforme au droit ecclésiastique que seuls les évêques, les cardinaux et les abbés devaient avoir le droit de vote décisif. On assimila naturellement aux abbés les généraux des ordres religieux répandus dans tout l'univers (comme à Trente). Au sujet des abbés on établit cependant une différence entre ceux qui possédaient une juridiction réelle et ceux qui n'étaient qu'abbés titulaires ou commendataires. On ne reconnut à ces derniers que voix consultative par exemple au concile de Rouen en 1581 et de Bordeaux en 1583 [4]. Le concile de Rouen ne voulait même d'une manière générale reconnaître aucun droit aux [24]
abbés et un concile tenu plus tard à Bordeaux, en 1624, dit à ce sujet que c'est une *erronea opinio* de soutenir *præter episcopos quosdam alios habere vocem decisivam in concilio provinciali* [5]. A ce sujet Ferraris indique ce qui, actuellement, est conforme à la règle : *Ex privilegio et consuetudine vocandi sunt ad Concilia generalia cum*

1. Agostino Patrizzi, *Summa conciliorum Basileensis 1431 et Florentini a. 1438 seq. habitorum*, éditée par Labbe, *Concil.*, t. XIII, col. 1488 ; Hardouin, *op. cit.*, t. IX, col. 1081 (le passage visé dans le texte se lit à la col. 1196) ; Hartzheim, *Concil. German.*, t. V. (H. L.)

2. Sur la valeur de cette assemblée et l'irrégularité de ses opérations, cf. L. Salembier, *Le grand schisme d'Occident*, in-12, Paris, 1900, p. 267-273 ; *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 125-128. (H. L.)

3. Au mois de janvier 1415, Pierre d'Ailly demanda qu'à Constance les évêques, abbés, docteurs en théologie, en droit canon et en droit civil (on en comptait plus de 300) eussent voix définitive. « Je demande, ajoutait-il, la même faveur pour les rois et les princes ainsi que pour leurs ambassadeurs et les procureurs des prélats absents et des chapitres. Puisqu'il s'agit avant tout d'extirper le schisme, il ne serait pas juste ni raisonnable d'exclure les rois, les princes et leurs délégués. » H. von der Hardt, *Rerum concilii œcumenici Constantiensis*, in-4, Francofurti, 1697, t. II, col. 224 ; Mansi, *op. cit.*, t. XXVII, col. 560 ; Hardouin, *op. cit.*, t. VIII, col. 223 ; L. Salembier, *Petrus de Alliaco*, in-8, Lille, 1886, p. 274. (H. L.)

4. Hardouin, *op. cit.*, t. X, col. 1264, 1379.

5. Hardouin, *op. cit.*, t. XI, col. 132.

suffragio decisivo cardinales etiam non episcopi, abbates et ordinum regularium generales [1]. Au concile du Vatican on convoqua les cardinaux et les évêques, et en outre les *abbates nullius*, les abbés généraux mitrés de tous les ordres et de toutes les congrégations, par exemple l'abbé des Ermites comme le président de la congrégation des bénédictins de Suisse, les généraux d'ordre non mitrés, les vicaires généraux des clercs réguliers et des ordres monastiques, et on en compta cinquante environ. Deux évêques tout récemment nommés par le pape assistèrent aux séances avant leur consécration. L'un d'eux était Mgr Freppel d'Angers [2]. Par contre des théologiens et des chanoines ne furent pas convoqués à ce concile en qualité de conseillers, comme ils l'avaient été à celui de Trente ; aussi ne tint-on aucun compte pendant les délibérations des voix des conseillers réunis avant l'ouverture du concile. A Trente, au contraire, non seulement on compta au nombre des prélats deux congrégations : *Prælatorum* THEOLOGORUM *et* CANONISTARUM, mais encore on utilisa fréquemment les services des *theologi minores* (ceux qui n'étaient pas prélats). Ils furent notamment chargés d'étudier d'avance et de préparer les questions dogmatiques. L'évêque Massarelli, secrétaire général du concile de Trente, dit à ce sujet : *Mos fuit in sacro Concilio Trid. tam sub Paulo III, quam Julio III, et Pio IV P. M. perpetuo observatus, ut cum de dogmatibus fidei agendum esset, primum articuli inter catholicos et hæreticos controversi ex eorum libris colligerentur : qui antequam patribus proponerentur, exhibebantur disputandi ac discutiendi theologis minoribus... His igitur theologis per aliquot dies ante articuli, super quibus sententias dicturi erant, exhibebantur una cum quibusdam interrogatoriis, ad quæ pro faciliori et aptiori ipsius dogmatis examinatione respondere tenerentur* [3], etc. Les débats et les discussions de ces théologiens furent publics et y assista qui voulut. Au sujet des conciles provinciaux, on trouvera en note le renvoi aux écrits qui traitent la question de savoir qui y fut convoqué et y eut droit de vote [4].

1. Ferraris, *Bibliotheca canonica*, au mot *Concilium*, n° 30.
2. A. Charpentier, *Monseigneur Freppel*, in-8, Angers, [1904,] p. 51. (H. L.)
3. *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio* ; Aug. Massarelli, *De concilio Tridentino diarium primum*, dans *Görresgessellschaft*, Bonn, 1901.
4. Ferraris, *op. cit.*, au mot *Concilium*, art. II, p. 822 sq. ; et le traité *De conciliorum provincialium convocatione*, dans K. E. Moy de Sons, *Archiv für*

12° Nous avons vu plus haut qu'au temps de saint Cyprien, aussi bien en Afrique qu'en Italie, des *laïques* furent autorisés à assister aux conciles. Ce fait se reproduisit plus tard ; par exemple le concile espagnol de Tarragone, en 516, ordonna aux évêques d'amener avec eux au synode non pas seulement les ecclésiastiques, mais aussi leurs fils laïques les plus fidèles [1]. L'archevêque de Lyon Viventiolus dit dans la lettre de convocation du concile d'Epaone, en 517 : *laicos permittimus interesse, ut quæ a solis Pontificibus ordinanda sunt, et populus possit agnoscere.* On permit en outre aux laïques de présenter au concile les plaintes qu'ils auraient à formuler contre la conduite des ecclésiastiques ; c'était en effet leur droit de désirer n'avoir que des prêtres de mœurs irréprochables [2]. Plus tard le IVe concile de Tolède, en 633, can. 4e, dit formellement que les laïqu sont le droit d'être invités aux conciles [3], et en effet nous constatons la présence de laïques au VIIIe concile de Tolède, en 653 [4], et au IIe concile d'Orange, en 529 [5]. Nous voyons même des abbesses assister à certains synodes anglais, comme l'abbesse Hilda à la *collatio Pharensis* ou concile de Whitby [6], en 664, dans lequel on traita la question de la fête de Pâques, de la tonsure, etc., et plus tard l'abbesse Aelfleda, qui avait succédé à Hilda, assista également au concile tenu près du fleuve Nith en Northumberland [7]. Cette présence des abbesses (de race royale) est un fait tout à fait exceptionnel, même en ne considérant ces assemblées que comme des *concilia mixta,* ainsi que le propose Salmon [8] ; la S. Congrégation du Concile a déclaré for- [25]

katholisches Kirchenrecht mit besonderer Rücksicht auf Oesterreich, 1859, t. III, fasc. 5, p. 331.

1. Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 543 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 1043 ; H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1905, p. 240-243.

2. Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 556 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 1046.

3. Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 617 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 580.

4. Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 1223 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 968.

5. Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 719 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 1102.

6. L. Charlton, *The history of Whitby and abbey of Whitby*, in-4, York, 1779 ; G. Young, *History of Whitby and Streoneshall abbey*, in-8, Whitby, 1817 ; J. J. Ampère, *Hilda ou le christianisme au VIIe siècle*, dans la *Rev. des Deux Mondes*, 1852, t. XV, p. 5-43, 286-321 ; Smith and Wace, *Dict. of christ. biography*, t. III, p. 77-78 ; Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 68 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 993. (H. L.)

7. Mansi, *op. cit.*, t XII, col. 170 ; Hardouin, *op. cit* , t. III, col. 1826. Cf. K. Schrold, *Das erste Jahrhundert der englischen Kirche oder Einführung und Befestigung des Christenthums bei den Angelsachsen in Britannien*, in-8, Passau, 1840, p. 120, 271 ; Salmon, *Traité de l'étude des conciles*, in-4, Paris, 1726, p. 844.

8. *Loc. cit.*

mellement par un décret du 22 avril 1598 que les laïques les plus considérés et les plus instruits pouvaient sans difficulté être invités à assister aux conciles provinciaux, et le cérémonial des évêques
[26] l'indique également lorsqu'il parle des sièges que l'on doit préparer dans les conciles provinciaux pour les laïques qui y assisteront [1]. Pignatelli recommande aux évêques de se montrer très prudents dans les invitations qu'ils adressent aux laïques [2], mais cependant de nombreux magnats laïques assistèrent encore au grand concile maronite que tint en qualité de légat du pape Joseph Simonius Assemani [3]. Dans plusieurs conciles, les laïques présents apposèrent leur signature; dans d'autres, et c'est le plus grand nombre, ils s'en abstinrent. Ils signèrent en particulier au concile maronite dont nous avons parlé, au II[e] concile d'Orange et au VIII[e] concile de Tolède. Il résulte du passage que nous avons déjà cité au sujet de concile d'Épaone que ces laïques n'assistèrent au synode que comme témoins et conseillers ou bien encore pour faire connaître leurs plaintes. Il est assez singulier de constater que les laïques présents au concile d'Orange signèrent les actes *consentiens subscripsi*, se servant de la même formule que les évêques. Ces derniers employaient seuls habituellement les mots *definiens subscripsi*, tandis que les prêtres, les diacres et les laïques n'écrivaient que le seul mot *subscripsi*. — Tout autre fut naturellement la situation des laïques dans les *concilia mixta*, dont le caractère même était d'admettre comme membres les grands personnages du royaume à côté des prélats en leur donnant à tous des droits égaux [4].

13° Du reste on ne doit pas s'étonner, étant donné le grand nombre de membres qui assistèrent à la plupart des conciles, et la grande différence qui exista entre les évêques, dont le degré de culture, les tendances, le caractère et les intérêts même étaient loin d'être semblables, si les débats furent souvent ardents et passionnés, et si la faiblesse humaine intervint au cours des délibérations, si bien que saint Grégoire de Nazianze, après avoir éprouvé de grands dégoûts au II[e] concile œcuménique, ne put s'empêcher d'exhaler des plaintes amères au sujet du concile : « Je fuis, dit-il, cette

1. Benoît XIV, *De synodo diæc.*, l. III, c. IX, n. 7.
2. *Loc. cit.*
3. Clément XII chargea Joseph Simonius Assémani de se rendre dans le Liban en qualité d'ablégat et d'y présider le concile national qui se tint au monastère de Louayzé, près de Beyrouth, du 30 septembre au 3 octobre 1736. (H. L.)
4. Voir ci-dessus, p 7.

assemblée d'évêques parce que je n'ai pas encore vu qu'un synode pût se terminer avantageusement et que les embarras fussent susceptibles de disparaître au lieu de s'aggraver, lorsque dans son sein règnent une passion et une fureur de dominer inexprimables [1]. » C'étaient les frémissements d'un cœur affligé et blessé; et si l'on veut juger cette question sans parti pris et en prenant pour guide la seule raison, on ne peut qu'approuver les paroles d'un historien très distingué de la nouvelle Église protestante [2] : « De tous ces transports de la passion humaine (qui s'introduisirent au sein des conciles) nous devons conclure que le Seigneur a toujours tenu [27] le gouvernail du vaisseau de l'Église, et qu'il l'a conduit dans le port au milieu des vagues furieuses et de la tempête. L'esprit de vérité, qui ne doit jamais se perdre dans l'Église, a toujours vaincu l'erreur, et s'est montré resplendissant alors même qu'il ne disposait que d'instruments fragiles. »

14° Parmi les laïques qui assistèrent aux conciles, on doit en premier lieu citer les empereurs et les rois. Après que les empereurs romains eurent embrassé le christianisme, ils assistèrent tantôt en personne, tantôt par l'entremise de représentants et de commissaires aux grands synodes et en particulier aux conciles œcuméniques. Constantin le Grand assista personnellement au Ier concile œcuménique [3]. Théodose II se fit représenter au IIIe concile et l'empereur Marcien au IVe. Ce dernier assista en personne à la VIe session du concile de Chalcédoine et s'y fit accompagner de l'impératrice Pulchérie [4].

De même l'empereur Constantin Pogonat assista au VIe concile œcuménique [5]. Irène et son fils Constantin Porphyrogénète envoyèrent des représentants au VIIe ; l'empereur Basile le Macédonien fut présent au VIIIe tantôt personnellement, tantôt par l'intermédiaire de ses délégués [6]. Au IIe et au Ve conciles œcuméniques seuls, nous ne trouvons ni l'empereur ni ses représentants, mais les empereurs Théodose le Grand et Justinien furent présents dans la ville où se

1. S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, cxxx, *Ad Procopium*, *P. G.*, t. xxxvii, col. 225. Cf. Hefele, dans *Wetzer et Welte Kirchenlexicon*, t. iv, p. 741.

2. Schaff, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. viii, fasc. 2, p. 346.

3. Eusèbe, *De vita Constant.*, l. III, c. x, *P. G.*, t. xx, col. 1064.

4. Mansi, *op. cit.*, t. iv, col. 1119 ; t. vi, col. 563 ; t. vii, col. 129 ; Hardouin, *op. cit.*, t. i, col. 1346 ; t. ii, col. 53, 463.

5. Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 210 ; Hardouin, *op. cit.*, t. iii, col. 1055.

6. Mansi, *op. cit.*, t. xii, col. 1000 ; t. xiii, col. 502, 728 ; t. xvi, p. 18, 81, 57 ; Hardouin, *op. cit.*, t. iv, col. 34, 534, 745 ; t. v, col. 764, 823, 896.

tinrent ces synodes, Constantinople, et se trouvèrent en relations continuelles avec eux.

Comme nous le voyons, les empereurs assistèrent uniquement aux conciles œcuméniques qui eurent pour but de défendre les intérêts de la foi. Le pape Nicolas Ier s'appuie formellement sur ce fait dans la lettre qu'il écrivit à l'empereur Michel, en 865 [1], et en conclut que tous les autres conciles doivent se tenir en dehors de la présence de l'empereur ou de ses représentants [2]. D'accord avec lui le VIIIe concile œcuménique déclara quelques années plus tard qu'il est faux de
[28] soutenir qu'aucun concile ne peut avoir lieu en dehors de la présence de l'empereur, bien plus, qu'il est prouvé que les empereurs n'ont assisté qu'aux seuls conciles œcuméniques et qu'enfin il ne serait pas convenable de voir des princes laïques rendus témoins dans les synodes provinciaux, etc. de la condamnation des ecclésiastiques [3]. On aurait pu ajouter que déjà les évêques du IVe siècle firent entendre de violentes récriminations lorsque Constantin le Grand envoya un commissaire impérial au concile de Tyr, en 335 [4]. En Occident les rois assistèrent aux synodes nationaux, ainsi le roi wisigoth d'Espagne, Sisenand, fut présent au IVe concile de Tolède, en 633 [5], le

1. Mansi, *op. cit.*, t. XV, col. 200 ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 158 ; *Corp. jur. canon.*, dist. XCVI ; can. 4. [H. Laemmer, *Papst Nicolaus I. und die byzantinische Staatskirche seiner Zeit*, in-8, Berlin, 1857 ; J. Roy, *Saint Nicolas Ier*, in-12, Paris, 1899, p. 19-44 ; Baxmann, *Die Politik der Papste von Gregor I. bis Gregor VII.*, in-8, Elberfeld, 1868, t. II, p. 7, 8, 9-13, 15. (H. L.)]

2. Au IVe concile œcuménique, tenu à Chalcédoine, en 451, « à côté des légats pontificaux, nous voyons apparaître les commissaires impériaux qui jouent, eux aussi, un rôle prépondérant dans la direction des débats. Ils y interviennent constamment ; parfois même ils semblent effacer les représentants du pape et les laisser au second plan. Ce ne sont pas ceux-ci mais les commissaires, qui déterminent l'ordre du jour de l'assemblée et règlent la marche des débats. Ils prennent part à la discussion, la dirigent même, s'abstenant au reste, lorsqu'il s'agit d'arrêter des décisions dogmatiques ou canoniques, et laissant toute liberté aux Pères du concile pour en délibérer et en décider sous la présidence des légats. La présence et l'intervention de ces représentants de l'empereur ne furent pas sans exercer une très heureuse influence sur la marche des débats et sur la solution des questions pendantes ; car ils surent ne pas abuser de leur situation et de l'autorité qu'elle leur conférait, et rester toujours parfaitement d'accord avec les représentants du pape. » J. Bois, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 2194. (H. L.)

3. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XVI, col. 171, 406 ; Hardouin, *Collect. concil.*, t. V, col. 907, 1103.

4. Saint Athanase, *Apolog. contr. Arianos*, c. VIII, *P. G.*, t. XXV, col. 261 sq.

5. Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 615 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 578. [H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 302-307. (H. L.)]

roi Chintila au Ve concile de Tolède en 636 [1], Charlemagne au concile de Francfort en 794 [2], deux rois anglo-saxons à la *collatio Pharensis* ou synode de Whitby, déjà cité, en 664. Nous trouvons des commissaires royaux aux VIIIe et IXe conciles de Tolède en 653 [3] et 655. Plus tard l'opinion que les princes ne devaient obligatoirement assister qu'aux conciles œcuméniques, soit en personne soit par l'intermédiaire de leurs délégués, se fortifia encore. C'est ainsi que nous voyons le roi de France Philippe le Bel assister au XVe concile œcuménique, à Vienne [4], en 1311 ; l'empereur Sigismond à ceux de Constance et de Bâle [5], et les délégués (*oratores*) de beaucoup de princes à ces mêmes conciles et aussi à celui de Trente. Pie IV et Pie V interdirent par contre au commissaire royal d'assister au synode provincial de Tolède ; mais cette défense arriva trop tard, et lorsque, en 1582, on tint un nouveau synode provincial à Tolède en présence d'un commissaire royal, Rome (la *congregatio concilii*) refusa de ratifier les conclusions du concile, jusqu'à ce que l'on eût effacé des actes le nom de ce commissaire. L'archevêque de Tolède, cardinal Quiroga, voulut, contrairement à cette opinion, se prévaloir de ce que ces commissaires avaient autrefois assisté aux anciens conciles espagnols, mais Rome maintint ce principe qu'en dehors des conciles œcuméniques *ubi agitur de fide, reformatione et pace,* aucun commissaire envoyé par le souverain ne pouvait être présent [6]. Pour les conciles œcuméniques tenus plus tard, cette présence des princes ou de leurs délégués n'a pas eu d'autre but que de protéger les [29]
conciles, d'en rehausser l'autorité et de leur faire connaître les principaux vœux des états et de la chrétienté. Le célèbre cardinal d'Ailly a clairement indiqué ce but [7] et, en fait, on peut voir que le droit de

1. Hefele fait dater, par erreur, le Ve concile de Tolède de l'année 638 ; cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrét.*, p. 310 ; c'est le VIe concile qui se tient à cette date, *Id.*, p. 312. (H. L.) Mansi, *op. cit.*, t. x, col. 653 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 597.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 884 ; Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 882.

3. H. Leclercq, *L'Espagne chrét.*, p. 333. Le roi Recceswinthe siégeait au concile avec quatre métropolitains, quarante-huit évêques, des abbés, des mandataires d'évêques absents et seize laïques, ducs ou comtes. (H. L.)

4. Vienne, en Dauphiné ; Mansi, *op. cit.*, t. XXV, col. 367 ; Hardouin, *op. cit.*, t. VII, col. 1321.

5. Marmor, *Das Concilium in Konstanz*, in-8, Constanz, 1898, p. 42 ; H. Von der Hardt, *Rerum concilii œcumenici Constantiensis*, in-4, Francofurti, 1697, t. I, col. 15. (H. L.)

6. Benoît XIV, *De synodo diœces.*, l. III, c. IX, n. 6.

7. Benoît XIV, *op. cit.*, l. III, c. IX, n. 1.

vote ne fut accordé à aucun prince et à aucun orateur royal (à moins qu'il ne fût lui-même un évêque). Mais au sujet des anciens conciles œcuméniques, on a soutenu avec insistance que les empereurs y exercèrent la présidence, et cette opinion nous amène à traiter l'importante question de la présidence des conciles.

V. *Présidence des conciles.*

De même que le synode diocésain doit être présidé par l'évêque, le synode provincial par le métropolitain [1], le concile national par le primat ou le patriarche, de même la présidence d'un concile œcuménique appartient naturellement au chef de l'Église, au pape. Cette affirmation est si évidente que même les partisans du système épiscopalien qui n'accordent au pape qu'une primatie d'honneur ne lui contestent pas le droit de présider les conciles œcuméniques. Mais le pape peut exercer cette présidence soit en personne, soit par l'intermédiaire de légats, et ce dernier mode se produisit très fréquemment. Contre ce droit du pape de présider les conciles œcuméniques, les réformateurs objectent que, d'après l'histoire de l'Église, plusieurs des huit premiers conciles furent présidés par l'empereur. Il ne leur est pas difficile à ce sujet de trouver des textes à l'appui de cette assertion, puisque le pape Etienne V écrit lui-même que l'empereur Constantin présida le Ier concile de Nicée [2] et que les actes des anciens conciles parlent très souvent de la présidence de l'empereur ou de ses représentants. Mais ces objections si claires et si menaçantes pour notre thèse perdent toute valeur si l'on examine de près la manière dont furent tenus les anciens conciles et si l'on a le désir de rechercher la vérité [3].

1. Pendant la vacance du siège métropolitain, la présidence revient au plus ancien évêque suffragant.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 423; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 1119.

3. Il importe d'établir ici les sens qui s'attachent à cette idée de présidence. 1° La présidence effective consiste dans le gouvernement de l'assemblée et la direction donnée à ses débats. 2° La présidence d'honneur consiste dans un privilège et des respects de pure forme. 3° La présidence de protection consiste dans l'emploi des moyens efficaces pour maintenir l'ordre et la liberté parmi les membres de l'assemblée, sans ingérence dans les matières en discussion. Toute la question historique de la présidence des conciles va à déterminer la nature de la présidence exercée par les empereurs ou leurs représentants. (H. L.)

Entamons la discussion par le VIIIe concile œcuménique, le plus récent de ceux dont il est ici question (le dernier qui ait été tenu en Orient) et, de ce concile, nous remonterons jusqu'au Ier concile œcuménique.

1° Le pape Hadrien II envoya ses légats au VIIIe concile œcuménique porteurs de la déclaration formelle donnée par écrit et adressée à l'empereur Basile, qu'ils auraient la présidence [1]. Les légats, l'évê- [30]
que Donat d'Ostie, l'évêque Étienne de Nepi et le diacre Marin de Rome lurent cette lettre au concile qui ne souleva pas la moindre objection. De fait leurs noms furent toujours placés les premiers dans les procès-verbaux, ils fixèrent la durée de chaque session, ils accordèrent les permissions pour prendre la parole et pour lire les actes synodaux, ce furent eux également qui autorisèrent l'introduction d'autres personnes et posèrent les questions, etc. [2]. Bref, pendant les cinq premières sessions, ils furent, sans aucun doute possible, les présidents du concile. Mais l'empereur Basile avec ses fils, Constantin et Léon, assista à la VIe session et à celles qui suivirent, et il prit la présidence ainsi que le rapportent les actes [3]. Mais ces actes établissent une distinction entre le synode et l'empereur accompagné de ses fils. En effet après les avoir nommés, ils ajoutent : *conveniente sancta ac universali synodo.* Les actes ne comptent donc pas l'empereur au nombre des membres du synode, et ils continuent à placer à sa tête les légats du pape. Ce sont ces légats, qui, même pour les dernières sessions, fixèrent les matières à discuter [4], qui signèrent les actes, les premiers, avec le titre explicite de *præsidentes* du synode, tandis que l'empereur, pour montrer clairement qu'il ne se considérait pas comme le véritable président, voulut tout d'abord n'apposer sa signature qu'après tous les évêques. Les légats du pape le prièrent d'inscrire en tête son nom et celui de ses fils, mais il refusa tout net et consentit seulement à signer en dessous des envoyés du pape et des patriarches orientaux, et avant les autres évêques [5]. On trouve la confirmation de ce fait dans la

1. Mansi, *op. cit.,* t. XVI, col. 22, 314 ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 768, 1030.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 37, 38, 41 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 782, 783, 785, 786 sq.

3. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 81, 96, 151, 398 ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 823, 838, 896, 1098.

4. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 159 ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 898.

5. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 188-190, 408 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 921-923, 1106.

lettre que le pape Hadrien II écrivit à l'empereur et dans laquelle il le loue d'avoir assisté au concile non comme *judex*, mais comme simple témoin et protecteur, *conscius et obsecundator* [1]. Les commissaires impériaux qui assistèrent au concile, eurent encore moins
[31] que les empereurs le rôle de présidents; dans tous les procès-verbaux des sessions ils ne signèrent en effet qu'après les représentants des patriarches, mais avant tous les autres évêques [2] et ils ne signèrent pas du tout à la fin des actes. Par contre on peut dire que les patriarches orientaux, Ignace de Constantinople et les représentants des autres patriarches, participèrent en quelque sorte à la présidence; ils sont en effet toujours nommés en même temps que les légats romains et parfaitement distingués des autres métropolitains et évêques. Avec les légats romains, ils constituent, pour ainsi dire, le bureau directeur, avec eux ils règlent l'ordre du jour [3], décident des admissions [4]; ils signent, comme les légats, avant l'empereur, et dans les procès-verbaux comme dans les commissions, ils ont le pas sur les commissaires impériaux. Tout en tenant compte de ces faits, il faut cependant reconnaître que les légats du pape occupèrent la première place : ils sont en effet toujours nommés les premiers, ils signent les premiers, et, ce qui est bien digne d'attirer l'attention, ils emploient à la fin des actes la formule *huic sanctæ et universali synodo præsidens*, tandis qu'Ignace de Constantinople et les représentants des autres patriarches ne s'attribuent aucune part à la présidence et emploient simplement ces mots : *Sanctam hanc et universalem synodum suscipiens, et omnibus quæ ab ea judicata et scripta sunt concordans, et definiens subscripsi.* De même que ces paroles montrent clairement la différence qui existe entre eux et les légats du pape, de même aussi remarquons-nous une distinction sensible entre leur signature et celle des autres évêques. Ces derniers ont en effet, de même que l'empereur, employé les seuls mots *suscipiens*

1. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 206 ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 939. Une circonstance plus significative encore que celle qui a été relevée par Hefele se trouve dans l'adhésion exigée de tous les Pères, dès l'ouverture du concile, à la formule d'Hormisdas, complétée de manière à présenter la condamnation de Photius comme nécessaire et prescrite par le Saint-Siège. Cette adhésion était exigée par les envoyés romains dont l'attitude pouvait être considérée comme impliquant la présidence du concile. (H. L.)

2. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 18, 37, 44 sq.; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 764, 782, 788 sq.

3. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 159, 178 ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 898, 912.

4. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 18 ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 764.

(*synodum*) *subscripsi* sans se servir de l'expression *definiens* qui caractérisait habituellement la voix délibérative [1].

2° Dans toutes les sessions du VIIe concile œcuménique, on remarque avant tous les autres membres présents les légats du pape, l'archiprêtre Pierre et l'abbé Pierre; après eux viennent l'archevêque Tarasius de Constantinople et les représentants des autres patriarches, puis les autres évêques et en dernier lieu les commissaires impériaux [2]. C'est dans cet ordre que furent signés les décrets du concile, [32] cependant les commissaires impériaux ne les signèrent pas [3]. Toutefois l'impératrice Irène et son fils assistèrent comme présidents d'honneur à la VIIIe et dernière session qui se tint à Constantinople dans le palais Magnaura, et signèrent alors les décrets des sept premières sessions déjà signés par les évêques [4]. D'après une version latine des actes de ce concile, les légats du pape, l'évêque de Constantinople et les représentants des autres patriarches orientaux auraient seuls employé en signant l'expression *definiens*, ainsi qu'ils le firent au VIIIe concile [5]. Le texte grec des actes rapporte que les autres évêques se seraient aussi servis du mot ὁρίσας [6]. D'ailleurs nous devons dire que, malgré la présidence des légats du pape, ce fut l'archevêque Tarasius de Constantinople, qui, à proprement parler, prit en mains la direction du concile.

3° L'empereur Constantin Pogonat, accompagné de plusieurs hauts fonctionnaires, assista en personne au VIe concile œcuménique. Les procès-verbaux des séances le désignent comme président et nomment immédiatement après lui ceux de sa suite. Mais énumérant ensuite les membres proprement dits des conciles, ils emploient la formule : συνελθούσης δὲ καὶ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου κ.τ.λ. Ils établissent ainsi la différence existant entre l'empereur accompagné

1. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 189 sq. ; Hardouin, *op. cit.* t. V, col. 923.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 992 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 28 sq.

3. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 379 sq., 736 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 455 sq., 748.

4. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 414, 415 ; Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 483, 486.

5. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 730 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 748 sq.

6. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 379 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 457 sq. On peut rapporter à cette question de la présidence du VIIe concile cette phrase tirée d'une lettre adressée par le pape Hadrien Ier à Charlemagne : *Et sic synodum istam secundum ordinationem nostram fecerunt et in pristino statu sacras et venerandas imagines erexerunt.* (Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 818). Il est clair, d'après ces paroles, que le décret contre les iconoclastes a été rendu par la volonté du pape. (H. L.)

de ses suivants et le synode, et désignent comme les premiers parmi les membres du concile les légats du pape, les prêtres Théodose et Georges et le diacre Jean [1]. Les légats signèrent les premiers les actes du concile [2], tandis que l'empereur ne signa qu'à la fin, après tous les évêques; il le fit à dessein pour donner plus de force aux décrets rendus par le concile, et il les ratifia par la formule *legimus*
33] *et consensimus* [3]. Il marqua par là même la différence qui existait entre lui et le synode. Il faut convenir cependant que l'empereur et ses mandataires guidèrent plusieurs fois la marche du concile [4].

4° Nous avons déjà vu plus haut (p. 19) que ni l'empereur Justinien ni le pape ni ses légats n'assistèrent au Ve concile œcuménique; ce fut l'archevêque Eutychius de Constantinople qui le présida [5].

5° Le IVe concile œcuménique a une grande importance pour la question qui nous occupe. Le 24 juin 451, le pape Léon le Grand avertit l'empereur Marcien qu'il avait désigné comme son légat l'évêque Paschasinus de Lilybée, en Sicile, et l'avait chargé de présider

1. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 210, 218, 222, 230; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1055, 1061, 1065, 1072.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 639, 655, 682; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1402, 1414, 1435. Le pape Agathon prit à l'égard du VIe concile une attitude pleine de franchise. La lettre qu'il envoya aux Pères contenait sa profession de foi contre le monothélisme et une revendication de sa suprématie sur les conciles œcuméniques. « Le bienheureux Pierre, y disait-il, a reçu la charge de paître les brebis du Christ; par sa protection cette Église apostolique (de Rome) qui est la sienne, ne s'est jamais écartée sur aucun point du chemin de la vérité et son autorité, qu'elle tient de la qualité du chef des apôtres, a toujours été fidèlement respectée et obéie par toute l'Église catholique et par les conciles universels; les vénérables Pères et les saints docteurs se sont religieusement attachés à sa doctrine. » *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1170. A cela le concile lui répondait : « Pour ce qu'il y a à faire, nous nous en rapportons à vous, évêque du premier siège et chef de l'Église universelle, à vous qui êtes établi sur le ferme rocher de la foi; et nous avons anathématisé les hérétiques conformément à la sentence que vous aviez portée antérieurement par votre sacrée lettre. » *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1247. (H. L.)

3. Sur les formules *legimus*, *sancimus*, *confirmamus*, etc., employées par la chancellerie impériale, cf. H. Omont, *Lettre grecque sur papyrus émanée de la chancellerie de Constantinople*, dans la *Revue archéol.*, 1892, t. XIX; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 426-429.

4. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XI, col. 214 sq., 219 sq., 226 sq., 231, 518, 523, 543, 547, 550; Hardouin, *Collect. concil.*, t. III, col. 1059-1063, 1066, 1070, 1303, 1307, 1326, 1327.

5. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 387; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 202.

le concile à sa place (*prædictum fratrem et coepiscopum meum vice mea synodo convenit præsidere*)[1]. Dans la IIIe session du concile de Chalcédoine ce légat Paschasinus fit en son nom et au nom de ses collègues (le pape Léon lui avait en effet adjoint trois autres légats, l'évêque Julien, de Cos, l'évêque Lucentius et le prêtre Boniface) la déclaration suivante : *Nostram parvitatem huic sancto concilio pro se præsidere præcepit scil. Papa Leo*[2]. De plus, le pape Léon parlant de ses légats écrivit encore aux évêques des Gaules : *Fratres mei, qui vice mea orientali synodo præsederunt*[3]. Ce fut également l'opinion du pape Vigile qui, plus tard, dans une lettre circulaire adressée à toute l'Église déclara sans hésitation : *Cui sanctæ recordationis decessor noster Papa Leo per legatos suos vicariosque præsedit*[4]. Ce qui est plus décisif, c'est que le concile de Chalcédoine lui-même s'exprime ainsi dans sa lettre synodale adressée au pape Léon : ὧν (c'est-à-dire pour les évêques assemblés) σὺ μέν ὡς κεφαλὴ μελῶν ἡγεμόνευες ἐν τοῖς τὴν συντάξιν ἐπέχουσι, « par tes représentants, tu as établi l'hégémonie entre les membres du concile, tes légats ont été pour eux comme la tête pour les membres[5]. » Ces témoignages, surtout le dernier, sont si probants qu'ils ne semblent laisser prise à aucun doute. [34]

Cependant, d'un autre côté, il est un fait certain : c'est que, au concile de Chalcédoine, les commissaires impériaux occupèrent la place d'honneur, au centre, devant la grille de l'autel[6]; dans les procès-verbaux, ils furent toujours nommés les premiers[7], ils firent voter, ils réglèrent l'ordre des discussions, prononcèrent la clôture

1. Saint Léon Ier, *Epist.*, LXXXIX, *P. L.*, t. LIV, col. 930 ; Pierre de Marca, *Dissertationum de concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus Ecclesiæ Gallicanæ libri octo*, in-fol., Parisiis, 1704, l. V, c. VI, montre que le pape Léon parle ici d'un droit qui lui revient et qu'il n'adresse nullement une prière à l'empereur pour obtenir la présidence du concile.

2. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 986 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 310.

3. S. Léon, *Epist.*, CIII, *P. L.*, t. LIV, col. 855.

4. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 53 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 5. Aucun concile d'Orient, plus que celui de Chalcédoine, ne donna lieu à une affirmation aussi nette de la primatie pontificale, cf. J. Bois, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 2193-2194.

5. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 147 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 5 sq. ; S. Léon, *Epist.*, XCVII, *P. L.*, t. LIV, col. 951 sq.

6. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 519 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 60-66.

7. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 563, 938 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 54, 274 sq.

des sessions, et remplirent ainsi toutes les fonctions qui appartiennent au président d'une assemblée [1]. Dans la vi^e session, l'empereur Marcien lui-même fut présent, il proposa les questions, et dirigea la discussion [2]. Dans ces actes, l'empereur et ses commissaires paraissent donc avoir eu la présidence, les légats du pape n'ayant été que les premiers parmi les membres appelés à voter. Comment résoudre cette contradiction apparente avec les textes cités plus haut et comment le concile de Chalcédoine a-t-il pu dire que le pape en envoyant ses légats avait établi l'hégémonie entre les membres du concile? La même lettre que nous avons déjà citée donne précisément la solution de cette difficulté, elle dit en effet une ligne plus loin : βασιλεῖς δὲ πιστοὶ πρὸς εὐκοσμίαν ἐξῆρχον, c'est-à-dire : « Les pieux empereurs présidèrent afin que tout se passât en *bon ordre*, et par ce moyen tout s'est parfaitement passé [3]. » De fait cette présidence des commissaires royaux ne s'exerça que sur le côté extérieur, l'économie et l'ordre des discussions du concile, ils ne s'immiscèrent pas dans les questions intérieures, ne prirent aucune part à l'élaboration des décrets et ne participèrent pas au vote sur les questions qui intéressaient la foi, ils marquèrent enfin plusieurs fois la différence qui existait entre eux et le concile [4]. Les actes de Chalcédoine signalent également cette différence. Ils citent tout d'abord les commissaires impériaux et ajoutent ensuite : le saint synode se réunit, etc. [5].

[35] Nous pouvons ajouter que ni l'empereur ni ses commissaires ne signèrent les actes du concile de Chalcédoine; ce fut au contraire le légat du pape qui signa toujours le premier et plusieurs fois en ajoutant même, quand l'empereur était présent, le titre de *synodo præsidens* [6].

Nous pouvons ainsi nous rendre compte qu'il s'agissait en fait d'une double présidence, complètement analogue à celle à laquelle Constantin le Grand faisait allusion quand il disait : « Moi aussi je suis un évêque; vous, vous êtes les évêques pour les affaires inté-

1. Mansi, *op. cit.*, t. vi, col. 583, 586, 606, 618, 623, 655, 953, 974 ; Hardouin, *op. cit.*, t. ii, col. 67, 70, 90, 94, 114, 271, 307.

2. Mansi, *op. cit.*, t. vii, col. 128, 129 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. ii, col. 486 sq.

3. Saint Léon, *Epist.*, cxxxiii, *P. L.*, t. liv, col. 1089.

4. Mansi, *op. cit.*, t. vii, col. 454 ; Hardouin, *op. cit.*, t. ii, col. 643.

5. Mansi, *op. cit.*, t. vi, col. 556 ; Hardouin, *op. cit.*, t. ii, col. 53.

6. Mansi, *op. cit.*, t. vii, col. 135 ; Hardouin, *op. cit.*, t. ii, col. 467.

rieures de l'Église (τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας), mais moi je suis l'évêque choisi par Dieu pour diriger les affaires extérieures de l'Église (ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος [1]). » La conduite bureaucratique des affaires, la direction τῶν ἔξω ainsi que la place d'honneur furent réservées aux commissaires impériaux; les légats du pape au contraire, bien que n'ayant que la première place parmi les votants, exercèrent la présidence κατὰ τὰ εἴσω, la présidence du concile, c'est-à-dire qu'ils présidèrent *in specie* la réunion des évêques. En l'absence des commissaires impériaux, comme cela eut lieu pour la IIIe session, ils furent également chargés de la direction des affaires extérieures [2].

6° L'empereur Théodose II chargea le comte Candidien de le représenter au IIIe concile œcuménique d'Éphèse, en 431, et exprima clairement dans un édit adressé aux pères assemblés comment il comprenait la situation de son délégué : « J'ai, dit-il, envoyé à votre concile, Candidien l'éminent comte *sacrorum domesticorum*, mais il ne prendra aucune part à l'examen des dogmes, car il n'est permis à personne de s'immiscer dans les discussions religieuses, s'il ne figure pas sur le catalogue des saints évêques (ἀθέμιτον γὰρ, τὸν μὴ τοῦ καταλόγου τῶν ἁγιωτάτων ἐπισκόπων τυγχάνοντα τοῖς ἐκκλησίαστικοῖς σκέμμασιν ἐπιμίγνυσθαι). » L'empereur précisa ensuite d'une manière positive quelles seraient les fonctions du comte; il devra tenir éloignés les laïques et les moines, s'ils se rendent en trop grand nombre [36]
à Éphèse, il veillera à la tranquillité de la ville et à la sécurité du concile, il usera de son influence pour éviter que les divergences d'opinion entre les membres ne dégénèrent en controverses passionnées, pour que chacun puisse exprimer son avis librement et sans

1. Eusèbe, *Vita Constant.*, l. IV, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 1172. Le Dr Schaff, prof. de théol. à Meersbury en Pennsylvanie, dans sa dissertation « sur les conciles œcuméniques étudiés d'après l'*Histoire des conciles* du Dr Hefele », dans *Jahrbücher f. deutsche Theologie*, 1863, t. VIII, p. 335, démontre que notre manière de comprendre les mots τῶν εἴσω et τῶν ἐκτὸς est la bonne. On distingue habituellement une *præsidentia honoraria* (celle de l'empereur) et *auctoritativa* (celle des légats du pape).

2. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 983 sq.; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 310 sq. Le double mode de présidence est clairement distingué dans la lettre écrite à saint Léon par les Pères du concile; ils lui disent : « Par ceux que votre bonté a envoyés pour tenir votre place, vous gouverniez les évêques à la façon dont la tête gouverne les membres (ὡς κεφαλὴ μελῶν ἡγεμόνευει) ; quant aux empereurs fidèles, ils présidaient pour le bon ordre (πρὸς εὐκοσμίαν ἐξῆρχον) et, comme d'autres Zorobabels, ils exhortaient à la reconstruction dogmatique de l'Église qui est comme une autre Jérusalem. » *P. L.*, t. LIV, col. 951 sq. (H. L.)

crainte, pour que, enfin, après une discussion tranquille ou animée sur chaque point particulier, les évêques aient la liberté de formuler en commun leur décision. Il dut encore empêcher que quelque membre ne quittât le concile à sa fantaisie, qu'on ne soulevât une discussion théologique autre que celle pour laquelle le concile avait été réuni ou enfin qu'on ne mît en délibération des affaires particulières [1].

De son côté, le pape Célestin Ier avait désigné en qualité de légats les deux évêques Arcadius et Projectus ainsi que le prêtre Philippe; il leur donna pour instructions de se conformer entièrement aux instructions de Cyrille et de défendre les prérogatives du Saint-Siège apostolique. Ils durent assister aux réunions, mais ne pas se mêler aux discussions et demeurer les juges suprêmes après avoir entendu les avis des autres membres [2]. Le pape avait déjà auparavant désigné Cyrille pour le représenter dans les questions relatives au nestorianisme, et lui avait clairement conféré toute la puissance apostolique par la lettre qu'il lui écrivit le 10 août 430 [3]. Bien que j'aie fait ressortir que ces pleins pouvoirs n'avaient été accordés à Cyrille que pour les discussions antérieures au concile, il n'en est pas moins vrai que, dans les procès-verbaux, il est constamment désigné comme représentant du pape (διέπων καὶ τὸν τόπον τοῦ ἁγιωτάτου

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1119; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1346 sq.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 556; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1347.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1019; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1523. A. Largent, *Saint Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Éphèse*, dans la *Revue des quest. hist.*, 1872, t. XII, p. 5-70, réimprimé dans les *Etudes d'hist. ecclés.*, in-8, Paris, 1892. Il existe sur le sujet spécial des rapports de Célestin Ier et de Cyrille, un livre déjà ancien et qui conserve son mérite : Theoph. Rutka, *S. Cyrillus patriarcha Alexandrinus, summi pontificis Romani Cælestini in concilio Ephesino vicarius, idemque Spiritus Sancti propugnator*, in-4, Lublini, 1692. La réponse de Célestin Ier à Cyrille d'Alexandrie condamnait Nestorius sans condition et ordonnait de le déposer s'il n'abjurait son erreur dans un délai de dix jours. C'était un acte d'autorité capitale étant donné qu'il était émis dans une lettre adressée au légat. Cf. Bossuet, *Remarques sur l'Histoire des conciles de M. Dupin* (Ellies du Pin), c. I, remarq. 6. Les instructions du pape à ses représentants au concile contenaient entre autres choses : *Auctoritatem Sedis apostolicæ custodiri debere mandamus... Ad disceptationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debeatis, non subire certamen. P. L.*, t. I, col. 503. Or, dans la Ire session, Nestorius fut condamné par les Pères : *coacti per sacros canones et epistolam sanctissimi Patris nostri et comministri Romanæ urbis episcopi, ad lugubrem hanc contra eum sententiam venimus.* Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1421. (H. L.)

καὶ ὁσιωτάτου ἀρχιεπισκόπου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας Κελεστίνου) et placé en tête de tous les autres membres [1]. Ce fut donc en cette qualité de président que Cyrille prit, le 24 juin 431, toutes les mesures nécessaires pour la tenue de la Ire session, à laquelle le comte n'assista pas. Cyrille dirigea également la discussion soit en personne soit par l'entremise d'un de ses prêtres, Pierre, qu'il désigna comme *primicerius notariorum* [2]. De même Cyrille signa avant tous les autres évêques les actes de la Ire session et la sentence de déposition prononcée contre Nestorius [3].

Après la clôture de cette session, le comte Candidien se déclara ouvertement l'adversaire du concile, et le protecteur du parti d'Antioche, qui tint un conciliabule particulier sous la direction de Jean d'Antioche [4]. Cyrille fixa alors au 10 juillet 431 l'ouverture de la IIe session, il la présida et le procès-verbal le désigne encore comme le représentant de Rome. A cette IIe session assistèrent également les légats du pape que nous avons déjà cités (qui n'avaient pu arriver pour la première); ils exercèrent la présidence du concile conjointement avec Cyrille et ce dernier continua à être désigné dans les procès-verbaux des sessions suivantes comme représentant du pape. Pour la signature, Cyrille vient en tête, après lui les autres membres se succèdent dans l'ordre suivant : le légat Arcadius, Juvénal de Jérusalem, le deuxième légat Projectus, l'évêque Flavien de Philippes, et enfin le troisième légat le prêtre Philippe [5]. En outre, tous les documents anciens sont unanimes à témoigner que Cyrille exerça la présidence au nom du pape Célestin. Evagrius dit en effet [6] : « Comme on supposait que les Orientaux (d'Antioche) ne pourraient pas venir ou arriveraient trop tard, les évêques présents (à la Ire session) décidèrent que Cyrille représenterait le pape Célestin de Rome. » Le pape Vigile écrit dans son *Constitutum* au [37]

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1123; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1353.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1127, 1207, 1211; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1355, 1419, 1422.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1211; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1423.

4. L'intervention de ce personnage à ce moment s'explique par son arrivée tardive à Éphèse, le 26 ou le 27 juin, quatre ou cinq jours après la clôture de la Ire session. Le conciliabule en question se tint dans une chambre de l'hôtellerie dans laquelle était descendu Jean d'Antioche, il s'ouvrit en présence du comte Candidien. (H. L.)

5. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1363; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1527.

6. Evagrius, *Hist. eccles.*, l. I, c. IV, *P. G.*, t. LXXXI, col. 2428 sq.

sujet du concile d'Éphèse [1] : *in qua in legatis suis atque vicariis, id est, beatissimo Cyrillo Alexandrinæ urbis episcopo, Arcadio et Projecto episcopis et Philippo presbytero, beatissimus Cælestinus papa senioris Romæ noscitur præsedisse.*

L'évêque Mansuetus de Milan exprime le même avis dans la lettre qu'il écrivit en 679 à l'empereur Constantin Pogonat : *Ubi sanctæ memoriæ Cyrillus Alexandrinæ Ecclesiæ præsul auctoritate Sedis apostolicæ præditus caput exstitit* [2]. Dans d'autres documents on désigne indistinctement le pape Célestin et Cyrille comme présidents du IIIe concile œcuménique; c'est ainsi que l'on trouve dans les actes du IVe concile œcuménique cette déclaration importante : ὡρισμένα ἐπί τῆς πρώτης 'Εφεσιακῆς συνόδου, ἧς καθηγηταὶ γεγόνασιν ὁ μακαριώτατος Κελεστῖνος, ὁ τῆς ἀποστολικῆς καθέδρας πρόεδρος, καὶ ὁ μακαριώτατος Κύριλλος κ. τ. λ. [3]. Et aussi ἧς ἡγεμόνες οἱ ἁγιώτατοι Κελεστῖνος καὶ Κύριλλος [4]. C'est également ce que rapportent l'empereur
[38] Marcien et les évêques arméniens dans la lettre qu'ils écrivirent au VIIIe siècle à l'empereur Léon [5]. En face de ces témoignages anciens, l'opinion qui prétend que Cyrille occupa la présidence en sa qualité de patriarche d'Alexandrie, nous paraît bien difficile à soutenir.

7° Si nous passons maintenant au IIe concile œcuménique, nous ne contestons pas le moins du monde que ni le pape Damase ni ses légats n'y exercèrent la présidence. On sait, en effet, que ce concile ne fut pas tout d'abord considéré comme œcuménique, mais comme un concile général de l'Église d'Orient. Au début de ce concile, l'archevêque d'Alexandrie n'étant pas encore arrivé, ce fut l'archevêque Mélèce d'Antioche, le premier de tous les évêques présents, qui prit la présidence. Mais après la mort de Mélèce survenue dès le début et après l'arrivée de l'archevêque d'Alexandrie, le concile fut présidé non par ce dernier, mais par l'archevêque de Constantinople, Grégoire de Nazianze, puis, après la démission de Grégoire, par son successeur Nectaire; le concile avait en effet décidé dans son 3e canon que l'évêque de la nouvelle Rome (Constantinople) occuperait le premier rang immédiatement après celui de la Rome antique.

8° On ne peut résoudre sans de grosses difficultés la question de

1. Mansi, *op. cit*, t. IX, col. 62 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 10.
2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 204 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1052.
3. Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 6 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 401.
4. Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 109 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 451.
5. Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 588 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 472.

la présidence au I[er] concile œcuménique de Nicée ; nos adversaires ont employé des subtilités de toutes sortes et mis en avant les conjectures les plus hasardées pour enlever au pape tout au moins la présidence de ce concile. On a voulu avant tout démontrer que l'empereur lui-même fut le président du concile, attendu qu'il ouvrit par un discours solennel les principaux débats, qu'il assista constamment aux sessions et y occupa la place d'honneur. Cependant Eusèbe, qui fut témoin oculaire du concile et rendit si entièrement hommage à l'empereur, rapporte clairement : « Après cela (c'est-à-dire après le discours d'ouverture) l'empereur céda la parole aux présidents du concile (παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς συνόδου προέδροις) [1]. » Il en résulte que Constantin, de même que Marcien dans la VI[e] session du concile de Chalcédoine [2], ne fut qu'un président d'honneur; et qu'il laissa la conduite des discussions essentiellement théologiques aux présidents ecclésiastiques du concile. [39]

Les preuves suivantes viennent encore renforcer le témoignage d'Eusèbe, témoin oculaire : *a*) Les actes du concile de Nicée, tout au moins ceux que nous possédons, portent les signatures des évêques, mais non celle de l'empereur [3]. D'après d'autres renseignements, Constantin signa les actes, mais après tous les évêques [4], et ce fait prouve qu'il ne se considérait pas lui-même, à proprement parler, comme président du concile. *b*) En outre l'empereur ne fut pas présent lors de l'ouverture du synode et cependant le concile devait, lorsqu'il arriva, avoir déjà ses présidents. C'est ce qu'indique la courte phrase d'Eusèbe : παρεδίδου... τοῖς προέδροις, c'est-à-dire « aux présidents qui avaient déjà conduit les discussions antérieures », il laissa le soin de diriger les suivantes. *c*) Lorsqu'on lui adressa plusieurs écrits des évêques qui se plaignaient les uns des autres, il les fit brûler et déclara : « qu'il ne lui appartenait pas de décider sur des prêtres [5]. » *d*) Rappelons enfin les paroles de l'empereur que nous avons citées plus haut : « Je suis évêque pour les affaires extérieures de l'Église, » paroles qui sont absolument

1. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 1069.
2. Voir plus haut, p. 45 sq.
3. Mansi, *Concil. ampliss. collect.*, t. II, col. 692 sq. ; Hardouin, *Collect. concil.*, t. I, p. 311. Cette question sera reprise avec plus de détails en faisant l'histoire du concile de Nicée.
4. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 188, 488 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 921 sq., 1106.
5. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 912 sq.

conformes à l'opinion que nous avons de la situation qu'il occupa au concile de Nicée.

Quel fut alors véritablement le président du concile? Plusieurs historiens déclarent que ce dut être l'évêque qui était assis immédiatement à la droite de l'empereur et qui le salua par un discours comme le rapporte Eusèbe [1], lorsqu'il fit son entrée dans l'assemblée; mais en premier lieu il dut y avoir plusieurs présidents comme l'indique le pluriel προέδροις et deuxièmement on n'a pu découvrir avec certitude quel fut celui qui adressa la parole à l'empereur. D'après le *titre* du chapitre II du livre III de la *Vita Constantini* d'Eusèbe et d'après Sozomène [2], cet orateur aurait été Eusèbe l'historien lui-même; or comme il n'était titulaire d'aucun siège apostolique, et n'était pas compris au nombre des patriarches, il est absolument impossible qu'il ait exercé la présidence. Il ne faudrait pas non plus conclure comme l'ont fait les Centuriateurs de Magdebourg qu'Eusèbe
[40] occupait la place du président parce qu'il se trouvait assis le premier du côté droit, le président en effet s'asseyait habituellement au milieu et non pas sur les côtés, et il est très vraisemblable de penser que les patriarches présents (nous les nommons ainsi bien que ce titre ne fût pas encore en usage à cette époque) ou leurs représentants s'assirent au centre, à côté de l'empereur, et qu'Eusèbe commença le rang des métropolitains assis du côté droit.

Il est plus difficile de prouver que la présidence ne fut pas exercée par Eustathe d'Antioche, auquel Théodoret [3] attribue le discours qui fut adressé à l'empereur. Ce fut en effet l'un des principaux patriarches du concile, et un de ses successeurs, Jean d'Antioche, dans une lettre adressée à Proclus, lui donne le titre de « premier des Pères de Nicée »; la chronique de Nicéphore s'exprime également à son sujet de la même manière [4]. Cependant si on voulait le considérer comme le président unique du concile de Nicée, il resterait à expliquer d'un côté le pluriel (τοῖς προέδροις) employé par Eusèbe, et d'un autre côté pourquoi le patriarche d'Alexandrie n'eut pas la préséance sur celui d'Antioche. En outre on peut lire dans la lettre que le concile même de Nicée écrivit à l'Église d'Alexan-

1. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. XX, col. 1065.
2. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 917.
3. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. VII, *P. G*, t. LXXXII, col. 917.
4. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccles.*, Bruxelles, 1732, t. VI, p. 272.

drie [1] : « Votre évêque Alexandre vous donnera de plus amples renseignements sur les décrets du concile, car il a été l'un des guides (κύριος) et l'un des collaborateurs (κοινωνός) pour tout ce qui s'est fait. » On pourrait en conclure avec Schrockh [2] et d'autres historiens, qu'Alexandre et Eustathe furent tous les deux présidents et que ce sont eux qu'Eusèbe désigne comme πρόεδροι [3]. Toutefois, même en faisant abstraction de l'explication que l'on pourrait donner, que le terme κύριος ne désigne qu'un membre influent du concile et non pas le président lui-même, les suppositions de Schrockh sont en contradiction avec les déclarations formelles de Gélase de Cyzique qui, au v[e] siècle, publia une histoire du concile de Nicée : Osius, rapporte-t-il, fut le représentant de l'évêque de Rome et assista au concile de Nicée avec les deux prêtres romains Vite et Vincent [4]. Mais Gélase, dit-on [5], inséra cette phrase au milieu d'un long passage emprunté à Eusèbe, et en quelque [41]
sorte comme s'il l'avait emprunté également à cet historien; et comme ces termes ne se trouvent pas dans Eusèbe, on peut les considérer comme une pure invention. En réponse à cette objection, nous ferons remarquer que Gélase n'a pas copié servilement l'ouvrage d'Eusèbe, mais qu'il y a fait des additions et y a intercalé çà et là des notices dont il a eu connaissance de diverses manières. C'est ainsi qu'après le passage qui concerne Osius il a inséré un

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 96.

2. Schrockh, *Kirchengeschichte,* part. V, p. 335.

3. Il ne peut être question ici des évêques de Jérusalem et de Constantinople, car ils ne furent élevés que plus tard à la dignité de patriarches.

4. Gelasius, *Volumen actorum concil. Nic*, l. II, c. V, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 806 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 375.

5. A. G. Ernesti et P. C. Grenz, *Disputatio qua Hosius concilio Nicæno non præsedisse ostenditur,* in-4, Lipsiæ, 1758 ; cf. O. Seeck, *Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils,* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1897, t. XVII, p. 1-71, 319-362 ; *Patrum Nicænorum nomina,* édit. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, in-12, Leipzig, 1898. On trouvera deux autres catalogues des Pères de Nicée, d'après le ms. *Vatic. 1319* et le ms. *Vatic. Reg. 1997* dans *Ecclesiæ occidentalis monumenta juris antiqua,* édit. C. H. Turner, in-4, Oxonii, 1904, t. I, fasc. 2, p. 97-101. Loofs, dans *Real-encyklopädie für protestant. Theologie und Kirche* (de A. Hauck), t. VIII, p. 378, estime insoutenable l'opinion qui veut que Osius ait présidé le concile en vertu de la délégation du pape ; c'est la désignation de l'empereur qui lui aurait valu cette distinction. Les éléments de solution qu'on apporte, de part et d'autre, nous paraissent laisser la question insoluble. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne,* in-12, Paris, 1905, p. 96. (H. L.)

renseignement particulier sur l'évêque de Byzance, et que, plus loin, dans le même chapitre, il a changé en « trois cents et plus » le nombre de 250 évêques donné par Eusèbe, et cela sans indiquer le moins du monde, qu'il ne copie pas littéralement le texte d'Eusèbe. Nous sommes donc autorisés à supposer que, pour le passage concernant Osius, Gélase a intercalé sans aucun scrupule dans le texte d'Eusèbe un renseignement puisé à une autre source, mais qu'il n'a nullement mal compris cet auteur.

Baronius et d'autres historiens catholiques s'en rapportant à Gélase accordent à Osius l'honneur de la présidence, attendu qu'il était le représentant du pape; et ils s'appuient pour soutenir cette opinion sur plusieurs autres autorités [1]. Saint Athanase en particulier s'exprime ainsi sur Osius : ποίας γὰρ οὐ καθηγήσατο. « Quel synode n'a-t-il pas présidé [2] » ? Théodoret parle tout à fait de la même manière [3] : ποιάς γὰρ οὐχ ἡγήσατο συνόδου. Et toujours au sujet de la présidence d'Osius au concile, Socrate [4] voulant faire connaître la liste des membres les plus importants du concile de Nicée les place dans l'ordre suivant : Osius, évêque de Cordoue : Vite et Vincent, prêtres de Rome ; Alexandre, évêque d'Alexandrie ; Eustathe, évêque d'Antioche ; Macaire, évêque de Jérusalem. » On voit qu'il suit l'ordre de prééminence ; il n'aurait donc jamais placé un simple évêque espagnol avant les grands patriarches de l'Orient, si Osius n'avait pas tenu la place de celui qui devait marcher le premier des patriar-
[42] ches [5].

L'examen des signatures du concile de Nicée nous conduit encore à la même conclusion. Il est incontestable que les différents manuscrits présentent des variantes au sujet de ces signatures et que certains,

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 325, n. 20, in-4, Barri Ducis, 1865, t. IV, p. 113.

2. Saint Athanase, *Apologia de fuga*, c. V, *P. G.*, t. XXV, col. 601.

3. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1041 sq.

4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 105 sq.

5. On pourrait objecter que Socrate nomme encore après Macaire de Jérusalem l'évêque de Cynopolis (en Égypte) et que cependant cet évêché ne possède pas un rang supérieur aux autres. A cela les Ballerini font remarquer à juste titre que Socrate, après avoir parlé en premier lieu des représentants des sièges patriarcaux, n'a voulu désigner nominalement qu'un seul évêque pris parmi tous les autres (comme *antesignanus reliqui*) et qu'il a choisi celui qui sur sa liste des signatures du concile figure le premier, aussitôt après l'évêque d'Alexandrie. Voir Ballerini, *De antiq. collect.*, etc., dans Gallandi, *De vetustis canonum collectionibus*, t. I, p. 256.

comme Tillemont l'a clairement démontré [1], sont fautifs et trahissent de graves omissions; on ne peut néanmoins nier l'importance significative de ce fait; c'est que dans tous les exemplaires, sans en excepter un seul, Osius et les deux prêtres romains ont toujours signé les premiers, et, après eux seulement, le patriarche Alexandre d'Alexandrie, etc. Il en est ainsi dans les deux listes de signatures données par Mansi [2] et dans les deux autres données par Gélase [3]. Dans ces deux dernières, Osius signe explicitement au nom de l'Église de Rome, des Églises d'Italie, d'Espagne et des autres pays d'Occident; les deux prêtres romains ne paraissent être là que pour lui faire cortège. Dans les deux autres listes, au contraire, rien n'indique qu'Osius ait agi au nom du pape, tandis qu'on a soin de le spécifier pour les deux prêtres, et ce fait n'est pas aussi surprenant qu'il pourrait le paraître à première vue : il était nécessaire d'indiquer pour quel motif les prêtres avaient signé, car ils ne possédaient pas par eux-mêmes le droit de signature. Pour Osius au contraire qui était évêque, cette déclaration n'était pas nécessaire.

Schrockh soutient [4] qu'Osius a eu l'honneur de signer le premier à cause du grand crédit dont il jouissait près de l'empereur [5], mais il est certainement plus que risqué de prétendre que les évêques ont signé d'après l'échelle de leur crédit, et s'il en avait été ainsi, le nom d'Eusèbe de Césarée figurerait certainement parmi les premiers. Il est donc de la plus haute importance, pour arriver à découvrir la vérité, de rechercher dans quel ordre les signatures ont été données. L'étude des listes fait ressortir clairement que les signatures ont été données par provinces : le métropolitain d'une première [43]
province signa le premier et, après lui, ses suffragants; le métropolitain d'une deuxième province signa ensuite, suivi également de ses suffragants, et ainsi des autres. En ce qui concerne les provinces

1. Tillemont, *op. cit.*, t. VI, p. 355.

2. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 692, 697 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 311.

3. Dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 882, 927 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 423, 451. De ce que nous avons dit plus haut il ressort que Socrate a aussi consulté une liste semblable sur laquelle Osius et les prêtres romains figurent les premiers. Nous ajouterons que ces listes, les grandes en particulier que l'on trouve le plus habituellement rédigées en latin (Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 692 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 311 sq.), contiennent il est vrai plusieurs inexactitudes de détail, mais qu'elles sont cependant sans aucun doute authentiques quant à l'ensemble. Voir Ballerini, *loc. cit.*, p. 254 sq.

4. Schrockh, *op. cit.*, p. 336.

5. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 91.

elles-mêmes on paraît n'avoir suivi aucun ordre régulier; la province d'Alexandrie vint en premier lieu, puis la Thébaïde, la Lybie, la Palestine, la Phénicie et, après celle-ci seulement, la province d'Antioche, etc. Chaque groupe de signatures fut toujours précédé très visiblement du nom de la province, et cette indication fait défaut pour la signature d'Osius et des deux prêtres romains. Ils signèrent les premiers et sans désignation de diocèse. On pourrait peut-être objecter que le concile, se composant surtout d'évêques grecs, voulut faire l'honneur aux évêques de l'Occident de les laisser signer les premiers, mais cette objection n'est pas fondée, car, à la fin des listes de signatures, on remarque encore les noms des représentants de deux provinces ecclésiastiques de l'Église latine. La Gaule et l'Afrique ayant été placées en dernier lieu, on aurait bien certainement mis l'Espagne à côté d'elles, si Osius n'avait été que le représentant de cette province et s'il n'avait assisté au concile pourvu d'une dignité bien supérieure. On peut encore conclure de ce que la signature d'Osius et celle des deux prêtres ne fut précédée d'aucune indication de province, qu'ils ne siégèrent pas comme représentants d'une Église particulière, mais bien comme présidents du concile, et nous sommes amenés à les considérer comme étant en réalité les πρόεδροι dont parle Eusèbe. L'analogie avec les autres conciles œcuméniques est une preuve de plus de la réalité de leur présidence, en particulier au concile d'Éphèse l'évêque très célèbre Cyrille d'Alexandrie (de même qu'Osius cette fois-ci) siégea en qualité de légat du pape avant tous les autres légats venus d'Italie.

Il serait superflu, dans la question qui nous occupe, de parler des conciles œcuméniques qui vinrent après les huit premiers, car il est absolument certain que les papes ou leurs légats y exercèrent la présidence. Nous terminerons donc l'examen de ce sujet en faisant remarquer que si les empereurs et les rois ont occupé la présidence dans certains conciles nationaux (comme, par exemple, Charlemagne au concile de Francfort en 794 [1] et le roi Cenulf, en 799, au concile de Becanceld, en Angleterre [2]), ou bien ils n'exercèrent en réalité qu'une présidence honoraire, ou bien les assemblées dont il s'agit ne s'occupèrent comme *concilia mixta* que des intérêts de l'État ou des citoyens.

Nous trouvons cependant une dérogation à la règle observée

1. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 861 ; Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 865.
2. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 1024 ; Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 925.

généralement pour la présidence des conciles œcuméniques; ce fut au Brigandage d'Éphèse dont nous avons déjà parlé et qui eut lieu en 449; nous devons en faire ici mention, car on a voulu au début [44] le classer parmi les conciles œcuméniques. Nous avons déjà dit que la présidence de ce concile fut refusée aux légats du pape, et que, par la volonté de l'empereur Théodose II qui avait été circonvenu, elle fut déférée à Dioscore d'Alexandrie [1]. Mais la profonde sensation que provoqua cette mesure, et la déclaration que firent plus tard à Chalcédoine les légats du pape faisant connaître que ce synode n'était pas valable, démontrent que c'est le cas d'appliquer à cette exception l'axiome connu : *exceptio firmat regulam.*

VI. Ratification des décrets conciliaires.

Les décrets des anciens conciles œcuméniques furent ratifiés par les empereurs et les papes; ceux des conciles postérieurs ne le furent que par les papes. En ce qui concerne l'approbation donnée par les empereurs, voici quels sont les faits positifs :

1° Constantin le Grand approuva solennellement le symbole de Nicée aussitôt après qu'il eût été formulé par le concile et menaça de l'exil quiconque ne voudrait pas le souscrire [2]. A la fin du con-

1. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 600 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 80.

2. La ratification ou confirmation est un acte juridique en vertu duquel un acte légitime et valable, mais en soi incomplet et provisoire, reçoit la force et la stabilité définitives. La confirmation, lorsqu'elle s'exerce en matière de concile œcuménique, donne aux canons qu'elle vise la valeur de décrets souverains et universels. La confirmation peut prendre différents qualificatifs suivant le cas. Elle est dite *subséquente* quand elle valide des décrets formulés antérieurement, *concomitante* quand elle se produit au fur et à mesure que les décrets sont formulés, *antécédente* quand elle s'exerce sur des décrets dont elle a dicté le sens ou la formule. Cette confirmation proprement dite est celle dont nous avons à nous occuper dans l'histoire des conciles. Ce n'est donc que pour mémoire qu'on rappelle ici la confirmation d'*acquiescement* qui n'est que la soumission avec laquelle les décrets conciliaires sont reçus par ceux qu'ils obligent, et la confirmation *matérielle* consistant dans les mesures prises pour assurer l'exécution des décrets des conciles. La question de la confirmation ne se pose pas pour les conciles œcuméniques auxquels le pape assiste en personne ; mais tel n'est pas le cas pour ceux auxquels il ne participe que dans la personne de ses délégués. Un groupe important de théologiens et de canonistes a soutenu qu'en pareil cas un acte de confirmation subséquente est rigoureusement indis-

cile il décida que les décrets de l'assemblée seraient considérés comme lois de l'Empire, il les déclara inspirés de Dieu et exigea par plusieurs édits, qui existent encore en partie, qu'ils fussent fidèlement observés par tous ses sujets [1].

2° Il est également certain que le IIe concile œcuménique sollicita explicitement l'approbation de l'empereur Théodose le Grand [3] et celui-ci répondit au vœu de l'assemblée par un édit du 30 juillet 381 [4].

3° L'approbation impériale fut donnée dans des circonstances particulières au IIIe concile œcuménique d'Éphèse. L'empereur Théodose II s'était tout d'abord rangé du côté des antagonistes, mais, peu à peu, son opinion se modifia et il reconnut que la partie orthodoxe des évêques réunis à Éphèse formait le véritable synode [5]. Cependant il ne ratifia pas tout d'abord les décrets du
[45] concile parce qu'il ne voulut pas reconnaître et approuver la déposition et l'exclusion prononcées contre le parti d'Antioche [6]. Mais plus tard lorsque Cyrille et Jean d'Antioche se furent entendus, et que le parti d'Antioche eut, lui aussi, reconnu le concile d'Éphèse,

pensable. Un deuxième groupe estime que cette confirmation peut être suppléée par la conformité des décrets conciliaires aux instructions préalables du pape ou par la présence de délégués pontificaux veillant à l'exécution ponctuelle des instructions pontificales. Les partisans de cette thèse ajoutent que néanmoins la confirmation subséquente a été, en fait, donnée aux conciles. Ici, nouvelle division. Suivant les uns (Pesch, *Prælect. dogmaticæ*, in-8, Freiburg, 1894, t. I, p. 270), le Ier et le IIIe concile auraient obtenu cette confirmation ; selon d'autres (Palmieri, *Tractat. de rom. pontifice*, in-8, Prato, 1891, p. 618), les conciles Ier, IIe, IVe, Ve, VIe, VIIIe auraient bénéficié de cette confirmation. M. F. X. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untorsuchungen*, in-8, Paderborn, 1897, t. I, p. 87-121, partage l'opinion du deuxième groupe de théologiens, sur la question de droit ; en ce qui concerne la confirmation papale subséquente pour les huit premiers conciles, il n'admet pas qu'on en puisse donner les preuves historiques. (H. L.)

1. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. V, *P. L.*, t. XXI, col. 471 ; Socrate, *Hist. eccles.*. l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 77.

2. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XVII-XIX, *P. G.*, t. XX, col. 1073-1077 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 77 ; Gélase, *Volumen actor. concil. Nic.*, l. II, c. XXXVI, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 919 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 445.

3. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 558 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 807.

4. *Cod. Théodos.*, lib. III, *De fide cathol.*, tit. VI, l. 9 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 576 sq., avec les notes de Valois.

5. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 255, 659 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1667.

6. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1465 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1615.

l'empereur fit connaître par un décret spécial cette œuvre de paix, menaça les perturbateurs, et en exilant Nestorius, ainsi qu'en ordonnant de brûler tous les écrits des nestoriens, approuva la décision principale rendue par le concile [1].

4° L'empereur Marcien ratifia par quatre édits, rendus les 7 février, 13 mars, 6 et 28 juillet 452, les décrets dogmatiques et les autres décisions du IV[e] concile œcuménique de Chalcédoine [2].

5° On connaît les rapports étroits qui existèrent entre le V[e] concile œcuménique et l'empereur Justinien. Ce concile exécuta les ordres de l'empereur et sanctionna tout ce que ce dernier avait jugé et proclamé nécessaire ; il se plia même si docilement aux volontés du souverain que le pape Vigile ne voulut avoir aucun rapport avec lui. Justinien affirma son approbation des décrets du concile en l'envoyant porter par un fonctionnaire pendant la VII[e] session, il se donna en outre beaucoup de peine pour décider le pape Vigile à reconnaître ce concile.

6° L'empereur Constantin Pogonat ratifia les décrets du VI[e] concile œcuménique en les signant; il les approuva une fois de plus par un édit particulier et très détaillé [3].

7° Dans la dernière session du VII[e] concile œcuménique, l'impératrice Irène et son fils signèrent les décrets des sessions antérieures et leur donnèrent ainsi l'approbation impériale [4]. On ignore si l'impératrice publia dans ce but un édit particulier.

8° L'empereur Basile le Macédonien signa également avec ses fils les actes du VIII[e] concile œcuménique, sa signature suivit immédiatement celles des patriarches et précéda celles des autres évêques, il ratifia en outre les décrets du concile par un édit particulier, en [46]
870 [5].

On ne possède pas des renseignements aussi certains au sujet de

1. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 255, 413, 920 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1670, 1715; [G. Hoffmann, *Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus*, in-4, Kiel, 1873 ; Perry, *An ancient syriac document purporting to be the record in its chiefs features, of the second synode of Ephesus*, in-8, Oxford, 1867, p. 238-246. (H. L.)]

2. Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 475, 478, 498, 502 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 659, 662, 675 sq.

3. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 698, 909 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1446, 1633.

4. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 414, 415 ; Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 483, 486.

5. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 202 ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 935.

l'approbation par les papes des décrets de ces huit premiers conciles œcuméniques.

1° Nous trouvons tout d'abord que les représentants du pape, Osius, Vite et Vincent, signèrent, avant tous les autres évêques, les actes des conciles de Nicée. Cinq documents qui datent du VIe siècle parlent en outre d'une approbation bien plus solennelle de ces actes par le pape Silvestre et par un synode romain composé de 275 évêques. Nous montrerons ultérieurement, en écrivant l'histoire du concile de Nicée, que ces documents ne sont pas authentiques; nous pensons cependant que l'on doit regarder comme tout à fait vraisemblable que le concile de Nicée fut reconnu et approuvé par un acte particulier du pape Silvestre et non pas seulement par la signature de ses légats. En effet :

a) Il est certain que le IVe concile œcuménique regarda, ainsi que nous le verrons bientôt, l'approbation du pape comme absolument nécessaire pour assurer la valeur de ces décrets et on n'a aucun motif de croire que ce principe fut une nouveauté et qu'il n'était pas déjà connu et observé à l'époque du concile de Nicée [1].

b) En outre, en 485, un synode composé de plus de quarante évêques venus des diverses contrées de l'Italie, déclara avec la plus grande précision et contrairement à l'avis des Grecs : « que les 318 évêques de Nicée *confirmationem rerum atque auctoritatem sanctæ romanæ Ecclesiæ detulerunt* [2]. »

1. Cet argument fondé sur l'analogie avec le concile de Chalcédoine nous paraît dénué de toute valeur. On verra plus loin la véritable pensée du concile de Chalcédoine. (H. L.)

2. Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 1140 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 856. [Ce concile de Rome prononça la déposition d'Acace de Constantinople. Il ne s'est pas occupé des décrets de Nicée et de leur confirmation par le pape, ainsi que pourrait le faire croire un texte trop habilement coupé. C'est le contexte qui nous enseigne la portée véritable des paroles du concile. Après avoir rappelé les paroles du Christ : « Tu es Pierre, et sur cette pierre ,» etc., le concile continue : *Quam vocem sequentes, CCCXVIII sancti Patres apud Nicæam congregati confirmationem rerum atque auctoritatem sanctæ romanæ Ecclesiæ detulerunt; quam utramque usque ad ætatem nostram successiones omnes, Christi gratia præstante, custodiunt.* Il ne s'agit pas ici des décrets de Nicée et de leur confirmation demandée au pape, mais simplement des sentences portées contre les individus. A ce sujet, le concile de 485 rappelle à la fois le principe du pouvoir judiciaire suprême du pape et le fait de la proclamation solennelle de ce pouvoir par le concile de Nicée. La *confirmatio rerum atque auctoritas*, c'est donc le droit proclamé à Nicée, consacré à Sardique (5e canon), de rece-

c) Enfin, le pape Jules I[er] déclara, peu d'années après la clôture du concile de Nicée, que les décrets conciliaires ne pouvaient être publiés sans avoir été approuvés par l'évêque de Rome et que c'était là une règle et une loi de l'Église [1].

2° Lorsque le pape et les évêques occidentaux eurent connaissance des décrets du synode de Constantinople de l'année 381 (reconnu plus tard en qualité de II[e] concile œcuménique), ils désapprouvèrent dans un synode italien certains passages de ces décrets, avant d'avoir reçu les actes du concile [2]. Les actes étant arrivés, le pape [47] Damase accorda peu de temps après son approbation à ce concile. Tel est le récit de Photius [3]. Cette ratification ne dut cependant concerner que le symbole de Constantinople, car les canons de ce concile furent formellement rejetés par le pape Léon le Grand et encore plus tard, vers l'an 600, par Grégoire le Grand [4]. La conduite des légats romains au IV[e] concile œcuménique, à Chalcédoine, prouve que le symbole de Constantinople obtint effectivement l'approbation du pape; ces légats, en effet, n'élevèrent pas la moindre objection lorsqu'on s'appuya sur le symbole, tandis qu'ils s'opposèrent avec la plus grande énergie à ce qu'on fît emploi des canons du II[e] concile. Ce fut même précisément à cause de l'approbation du *Symbole* par le Saint-Siège, qu'au VI[e] siècle les papes Vigile, Pélage II et Grégoire le Grand déclarèrent formellement que le

voir l'appel d'un évêque condamné en deuxième instance et de confirmer ou d'infirmer sa condamnation. (H. L.)]

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 220 : « Répondant aux évêques qui s'étaient assemblés à Antioche, (Jules) se plaignit vivement de n'avoir pas été invité par eux à leur synode, et cela contrairement aux canons, puisque la loi ecclésiastique interdit aux Églises de rien décider contre l'avis du pontife romain. » Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. X, *P. G.*, t. LXVII, col. 1057, qui rapporte le même fait, modifie un peu l'expression : «... car la loi sacerdotale veut qu'on tienne pour nul ce qui se ferait contre le gré du pontife romain. » Le cas visé ici, concernant le concile d'Antioche, est très différent de celui de Nicée. Le concile d'Antioche n'est pas œcuménique, il a été tenu sans le concours du pape, sans même que celui-ci eût été invité. La réclamation de Jules I[er] porte donc non sur une confirmation subséquente, mais sur le droit du pape d'être présent ou représenté dans un concile et d'imposer son concours dans l'élaboration des règlements et décisions conciliaires. (H. L.)

2. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 631 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 485.

3. Photius, *De synodis*, dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 595.

4. S. Léon, *Epist.*, CVI (al. LXXX), *Ad Anatol.*, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 1001 ; S. Grégoire, *Epistul.*, l. I, epist. XXV, *P. L.*, t. LXXVII, 468.

concile qui l'avait formulé était *œcuménique*, tandis qu'en même temps Grégoire refusa de reconnaître les canons promulgués par ce même concile.

3° Le III[e] concile œcuménique eut lieu sous le pontificat du pape Célestin I[er] et ses décrets furent signés par Cyrille d'Alexandrie, les évêques Arcadius et Projectus ainsi que par le prêtre Philippe, tous quatre représentants du pape à ce concile [1]. Ces signatures sont déjà une preuve de la ratification du concile par le pape, mais en outre, l'année suivante, le successeur de Célestin, Sixte III, proclama d'une manière encore plus explicite l'approbation accordée par le pape au concile d'Éphèse; nous en trouvons trace dans un grand nombre de lettres circulaires ou privées, dont plusieurs sont parvenues jusqu'à nous [2].

4° Les décrets du IV[e] concile œcuménique, tenu à Chalcédoine, furent, à l'exception des canons, non seulement signés par les légats du pape et par suite ratifiés par celui qui leur avait conféré leur mandat, mais encore expédiés à Rome après la clôture avec tous les actes du concile, afin d'en obtenir la ratification du pape Léon, et de leur conférer force de loi. Cette demande est clairement formulée à la fin de la lettre que le synode adressa au pape et qui nous a été conservée. On y lit en effet : Πᾶσαν ὑμῖν τῶν πεπραγμένων τὴν δύναμιν
[48] ἐγνωρίσαμεν εἰς σύστασιν ἡμετέραν καὶ τῶν παρ' ἡμῶν πεπραγμένων βεβαίωσίν τε καὶ συγκατάθεσιν [3]. L'empereur Marcien fit comme le concile, il pria le pape de ratifier les décrets et ajouta, qu'il serait bon que le pape fît connaître son approbation par une lettre particulière qui serait lue dans toutes les Églises afin que chacun pût connaître sans aucun doute que le pape avait approuvé le concile [4]. Enfin l'archevêque Anatole, qui siégeait à Constantinople à cette époque, écrivit également

1. Voir plus haut, p. 49.

2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 374 sq. ; D. Coustant, *Epistul. Pontific.*, p. 1231 sq. Les lettres de Sixte III ne contiennent, en réalité, rien de ce qu'on a pensé y voir. Dans la deuxième lettre à Cyrille d'Alexandrie, on lit que les égarés devront être accueillis s'ils viennent à résipiscence et « s'ils rejettent ce que le saint concile, avec notre approbation, a rejeté ». Or cette approbation ou confirmation du concile se trouve dans la participation du Saint-Siège par ses délégués et dans le plan des travaux de l'assemblée tracé par ces mêmes délégués et exécuté sous leurs yeux ; de confirmation subséquente il n'est pas plus question qu'il n'en fut besoin. (H. L.)

3. Mansi, *op. cit.*, t. vi, col. 156 ; Hardouin, *op. cit.*, t. ii, col. 660.

4. Mansi, *op. cit.*, t. vi, col. 215 ; S. Léon, *Epist.*, cx, *P. L.*, t. liv, col. 1182.

au pape : *Gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestræ Beatitudinis fuerit reservata* [1]. Mais le pape Léon n'approuva cependant du concile de Chalcédoine que les décrets concernant la foi ; il rejeta explicitement le 28ᵉ canon qui, contrairement au 6ᵉ canon de Nicée, accordait à l'évêque de Constantinople des droits inadmissibles [2]. Léon fit les mêmes déclarations dans plusieurs autres lettres qu'il adressa à l'empereur et à l'impératrice Pulchérie [3] et il chargea son nonce à Constantinople, l'évêque Julien de Cos, d'annoncer à l'empereur que l'édit du Saint-Siège relatif à l'approbation du concile de Chalcédoine, serait envoyé à tous les évêques de l'empire [4].

1. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 279 ; S. Léon, *Epist.*, CXXXII, *P. L.*, t. LIV, col. 1084.

2. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 226 ; S. Léon, *Epist.*, CXIV, *P. L.*, t. LIV, col. 1193.

3. S. Léon, *Epist.*, CXV, CXVI, *P. L.*, t. LIV, col. 1031, 1035.

4. S. Léon, *Epist.*, CXVII, *P. L.*, t. LIV, col. 1037. D'après le récit de Hefele, le concile, le patriarche Anatole et l'empereur Marcien sollicitèrent de saint Léon Iᵉʳ la confirmation papale. Ces documents et les réponses faites par le pape subsistent encore. 1° La *lettre synodique* (*Epist.*, XCVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 951-960), sollicite la confirmation pour le 28ᵉ canon lequel avait été voté contre la volonté des légats romains et n'avait pas de valeur juridique. La lettre s'en expliquait ainsi : « Voilà ce que nous avons fait, aidés de vous qui étiez présent avec nous en esprit, qui daigniez vous associer à vos frères et que la sagesse de vos représentants nous rendait pour ainsi dire visible. » *P. L.*, t. LIV, col. 955. Après cette *captatio benevolentiæ*, on abordait le point en litige : « Nous vous indiquerons quelques points que nous avons tranchés dans l'intérêt du bon ordre, de la paix et de la stabilité des règlements ecclésiastiques, et nous sommes persuadés que Votre Sainteté les apprenant, les approuvera et les confirmera... Nous vous en prions donc, honorez de votre assentiment le décret porté par nous (touchant les privilèges du siège de Constantinople) ; or, afin que vous sachiez que nous n'avons pas agi par haine ou par faveur,... nous avons porté tous nos actes à votre connaissance, en vue tant de notre propre justification que de la confirmation et approbation unanime de ce qui a été fait. » Ce passage est décisif et montre le fond de la pensée des Pères de Chalcédoine. Ils sollicitent la confirmation du seul canon 28ᵉ adopté contre le gré des légats ; quant aux autres décrets dogmatiques, ils les excluent de leur requête parce que, dans leur pensée, ils n'ont nul besoin de confirmation. — 2° Les *deux lettres du patriarche Anatole* adressées à saint Léon sont datées de 451 et 454. Anatole y prend la même position que les Pères du concile, lui aussi disjoint les décrets dogmatiques du 28ᵉ canon. Il fait le récit relatif aux premiers en simple narrateur, tandis qu'il change de ton en abordant le célèbre canon. « A cause de l'honneur que nous voulons vous rendre, le saint concile et nous, nous avons porté ce décret à votre connaissance, afin d'obtenir de vous approbation et confirmation. » *P. L.*, t. LIV, col. 980. Cette formule est

5° Nous avons vu que le pape Vigile, après avoir longtemps refusé de le faire, consentit enfin à approuver les décrets du Ve concile œcuménique, et nous possédons les deux documents relatifs à cette

beaucoup plus hardie que celle de la lettre de 454, dont se prévaut Hefele. *P. L.*, t. LIV, col. 1084. — Les *deux lettres de l'empereur Marcien* sont de 451 et 453, semblables pour le sens à celles du concile et du patriarche. Il ne s'agit toujours que du 28e canon : « Comme il a été statué qu'après le siège apostolique, le premier rang serait attribué à l'évêque de notre très magnifique ville de Constantinople,... daigne Votre Sainteté donner son assentiment à cette partie à laquelle ses légats se sont opposés. » *Epist.*, c, *P. L.*, t. LIV, col. 971-972. Deux années plus tard, en 453, Marcien réclame du pape Léon une confirmation formelle et publique, non plus seulement du 28e canon, mais de tous les décrets doctrinaux portés par le concile. La raison de ce revirement se trouve dans ce fait que les hérétiques abusaient de l'opposition faite par le pape au 28e canon pour le représenter comme adversaire de tout le concile. C'était, en somme, moins de confirmation que de promulgation qu'il s'agissait. Les paroles de Marcien ne laissent subsister aucun doute sur ce point : « Nous sommes, dit-il, extrêmement surpris qu'après le concile de Chalcédoine et les lettres que vous ont adressées les vénérables évêques pour vous instruire de tout ce qui s'était fait, on n'a point reçu de Votre Clémence une réponse à lire dans les églises et à porter à la connaissance de tous. Quelques partisans obstinés des erreurs d'Eutychès sont induits par votre silence à douter que Votre Béatitude approuve les décisions conciliaires. Daigne donc Votre Sainteté nous faire tenir une lettre par laquelle elle certifie à toutes les Églises et à tous les peuples qu'elle ratifie les actes du saint concile... Qu'elle rende sans délai un décret prouvant clairement qu'elle confirme le concile de Chalcédoine, afin que ceux qui cherchent de vains subterfuges ne puissent plus épiloguer sur le sentiment de Votre Sainteté. » *Epist.*, cx, *P. L.*, t. LIV, col. 1017, 1019.

Le pape comprit le péril des délais interminables et publia sa lettre adressée à tous les évêques présents au concile. Il y exprime la raison du long silence qu'une fausse interprétation pouvait seule lui faire rompre, puisque son intention touchant la question doctrinale avait été assez suffisamment publiée pour que nulle autre approbation, confirmation ou proclamation ne fût nécessaire. « Toutefois, écrit-il, de peur que, par le fait d'interprètes mal intentionnés, on n'en vienne à douter si j'approuve ce que vous avez défini unanimement concernant la foi, j'ai donné... cette déclaration écrite. Ainsi, chacun, parmi vous comme parmi les fidèles, saura que j'ai associé mon avis personnel aux vôtres, non seulement par ceux de mes frères qui ont tenu ma place, mais aussi par l'approbation des actes conciliaires. » *P. L.*, t. LIV, col. 1027-1030. Cette dernière phrase distingue deux sortes de confirmation, la première donnée pendant le concile et définitive, la deuxième purement occasionnelle et réduite à une simple promulgation.

A ces textes, Hefele en ajoutera quelques autres qui ne sont guère plus probants ; il n'y a pas lieu de s'y attarder ici. (H. L.)

approbation, un décret envoyé à l'évêque Eutychès de Constantinople et le *Constitutum* du 23 février 554 [1].

6° Les décrets du VI[e] concile œcuménique furent approuvés et signés par les légats du pape; mais ce concile, ainsi que l'avait fait le concile de Chalcédoine, sollicita du pape une lettre particulière d'approbation. Dans cette demande, le pontife romain est appelé *caput Ecclesiæ,* et son siège *prima sedes Ecclesiæ œcumenicæ* [2]. Le pape Léon II, successeur d'Agathon, accorda effectivement son approbation dans des lettres que nous possédons et qu'il adressa à l'empereur et aux évêques d'Espagne [3]. Il est vrai que Baronius [4] s'est [49
efforcé de prouver que ces lettres ne sont pas authentiques parce qu'elles parlent également de l'anathème prononcé contre le pape Honorius, mais leur authenticité ne peut être révoquée en doute pour des motifs sérieux, elle est au contraire prouvée victorieusement par d'autres historiens [5].

1. Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 414 sq. ; 457 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 213 sq., 218 sq.

2. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 683 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1632.

3. Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 727, 1051 ; Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1469 sq., 1729 sq.

4. Baronius, *Annales,* ad ann. 683, n. 13 sq., in-4, Barri-Ducis, 1867, t. XII, p. 63.

5. Pagi, *Critic. in annal. Baron.*, ad ann. 683, n. 7 ; Ellies du Pin, *Nouvelle biblioth. des auteurs ecclesiast.*, Mons, 1692, t. VI, p. 67 ; Nat. Alexander, *Hist. ecclés.*, Venetiis, 1778, t. V, p. 515. Le fait de la confirmation de ce concile par le pape semble s'appuyer sur un passage de la lettre synodique au pape Agathon I[er] à qui on dit : « Avec vous nous avons proclamé clairement la foi orthodoxe en son éclatante lumière, et nous prions Votre Sainteté de la confirmer de nouveau par son honorée réponse. » La confirmation demandée rappelle les conditions de l'encyclique du pape Léon ; on y voit la distinction établie entre la claire proclamation de la foi orthodoxe faite par le concile en union avec le pape et la nouvelle confirmation. En droit, une nouvelle confirmation ne trouve matière à s'exercer que dans le cas où le texte confirmé primitivement a été remanié, abrégé ou augmenté. Il est possible qu'ici la confirmation nouvelle demandée par les Pères visât une addition faite aux instructions transmises par le pape Agathon, par exemple l'insertion d'Honorius parmi les hérétiques anathématisés. Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1633 ; *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1252. Une lettre de Léon II à l'empereur Constantin Pogonat contient la phrase suivante : « C'est pourquoi nous admettons et, par notre ministère, ce vénérable siège apostolique admet sans hésitation ni difficulté les définitions du concile et par l'autorité du bienheureux Pierre, il les confirme, comme fermement et divinement assises sur le roc solide qui est le Christ. » Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1473. Il semble difficile de mettre en question ici le fait d'une confirmation,

7° Le VII[e] concile œcuménique fut convoqué avec le concours du pape et présidé par ses légats, il fut en outre expressément approuvé par Hadrien I[er] ainsi que cela ressort d'une lettre que ce pape écrivit à Charlemagne et dans laquelle il dit : *Et ideo ipsam suscepimus synodum* [1]; le pape n'avait cependant pas voulu envoyer immédiatement son approbation à l'empereur grec qui la lui avait demandée, parce que ce dernier n'avait pas donné satisfaction à deux réclamations que Rome lui avait adressées au sujet du ressort du siège patriarcal, et de la restitution des biens de l'Église. Plus tard le pape Hadrien prouva qu'il accordait également son approbation au II[e] concile de Nicée, il fit en effet traduire en latin les actes du concile, les envoya aux évêques occidentaux, et les défendit contre les attaques des évêques francs [2].

8° Enfin le VIII[e] concile œcuménique ne se contenta pas de l'approbation impliquée par la signature des légats du pape au bas des actes, mais de plus il sollicita du pape une approbation plus particulière et plus explicite [3]. Hadrien II accéda à son désir et dans une lettre adressée à l'empereur [4], il accorda son entière approbation à la partie dogmatique du concile tout en déclarant que, sur d'autres points, il se trouvait dans l'obligation d'adresser ses plaintes à l'empereur. Nous trouvons une preuve de la ratification de ce concile par le Saint-Siège dans ce fait que le pape fit traduire en latin les actes du concile par le savant abbé et bibliothécaire Anastase, qui, dans la préface dédiée au pape, appelle sans hésiter ce concile un concile œcuménique [5]. Il est inutile de pousser plus loin l'exa-

mais tout ce qui suit le passage cité invite à croire que cette confirmation est de pure forme, puisque le concile, indépendamment d'elle et antérieurement à elle, tient toute sa valeur de Dieu même. (H. L.)

1. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 808 ; Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 819. Il s'agit ici non de confirmation, mais d'acceptation, *suscepimus*, et dans la suite du texte on lit *recepissemus*. C'est donc de la confirmation d'acquiescement qu'il s'agit. (H. L.)

2. Dans les *Libri carolini*, Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 759-810 ; Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 773, 820.

3. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 200 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 933 sq.

4. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 206 ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 938 sq.

5. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 1 ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 749. La lettre synodale du VIII[e] concile au pape Hadrien II sollicitait une confirmation. Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 933-935. Les termes semblent fort clairs : *Igitur libenter oppido et gratanter imitatrice? Dei sanctitate vestra omnium nostrum conventum et universalis hujus atque catholicæ synodi consensum et consonantiam*

men de la question relative à la ratification par le pape des décrets [50] des conciles œcuméniques et de l'étendre jusqu'aux siècles suivants, car c'est un fait absolument reconnu, que, dans tous les conciles œcuméniques tenus en Occident après le VIIIe, l'influence du pape alla toujours grandissant, tandis que celle de l'empereur diminua constamment. Les papes présidèrent fréquemment en personne ces conciles plus récents, et purent ainsi donner oralement leur approbation, par exemple aux IXe, X^e et XIe conciles œcuméniques; il en fut de même pour tous ceux qui suivirent, à l'exception du concile de Bâle et du concile de Trente. Ce dernier cependant demanda expressément et obtint la ratification du Saint-Siège [1]. Le pape n'assista pas à l'assemblée générale du concile du Vatican, mais il présida les quatre sessions publiques, il ratifia et fit publier leurs décisions. Plusieurs canonistes distingués du moyen âge ont démontré d'une manière décisive que cette ratification par le pape était indispensable [2], et nous reconnaîtrons nous aussi le bien fondé de cette assertion, en étudiant dans le paragraphe suivant la situation du pape dans les conciles œcuméniques. Nous allons donc envisager de plus près cette importante question : *Le pape est-il au-dessus ou au-dessous du concile œcuménique?*

VII. Situation du pape vis-à-vis du concile œcuménique.

Comme chacun le sait, les conciles de Constance et de Bâle ont affirmé avec une grande énergie *la supériorité du concile œcuménique sur le Saint-Siège,* et les théologiens français ont inséré cette maxime dans les quatre propositions de l'Église gallicane [3].

recipiente, prædica eam magis ac veluti propriam, et sollicitius confirma evangelicis præceptionibus et admonitionibus vestris, ut per sapientissimum magisterium vestrum etiam aliis universis Ecclesiis personet et suscipiatur veritatis verbum et justitiæ decretum. La lettre demande à la fois une *publication* et une *confirmation*, mais il ne s'agit pas d'une confirmation proprement dite, puisque celle-ci devra se faire par voie de recommandation et d'avertissement, ce qui est bien les caractères d'une promulgation, et ce dont il s'agit exclusivement dans la lettre synodale.

1. Sess. XXV; Hardouin, *op. cit.*, t. X, col. 192, 198.

2. Hardouin, *op. cit.*, t. IX, col. 1229, 1273, 1274.

3. Ellies du Pin, *De concilii generalis supra romanum pontificem auctoritate*, dans *De antiqua Ecclesiæ disciplina*, in-4, Parisiis, 1686; Nat. Alexander, *Histo-*

D'autres théologiens ont affirmé et affirment encore aujourd'hui que le pape est au-dessus d'un concile œcuménique. Tel est l'avis de Lucius Ferraris [1] et de Roncaglia dans sa savante réfutation de la dissertation de Noël Alexandre [2].

[51] La question avait été depuis longtemps l'objet de discussions longues et acharnées. Les ultramontains s'appuyaient sur ce fait qu'au Ve concile de Latran [3] le pape Léon X avait solennellement proclamé, sans soulever la moindre opposition dans le synode, que l'autorité du pape s'étendait *super omnia concilia* [4]. A cela les gallicans répliquent : *a*) Le pape a, il est vrai, fait lire dans le concile sans soulever d'opposition un document qui contient cette phrase, mais le concile n'a pris aucune *décision formelle*, et ne s'est prononcé ni *formellement* ni *solennellement* à ce sujet. *b*) Le pape a fait cette déclaration seulement par manière d'argumentation et non de définition (pour s'en servir comme d'une preuve, mais sans la donner comme une thèse générale), et *c*) il est douteux que le Ve concile de Latran doiveêtre considéré comme un concile œcuménique [5]. Plusieurs estiment en outre que le pape Martin V ratifia le décret du concile de Constance établissant la supériorité du concile œcuménique sur le pape [6] et qu'Eugène IV approuva également le concile de Bâle faisant une déclaration identique. Mais il y a lieu de remarquer que les principaux arguments sur lesquels s'appuient les gallicans sont précisément regardés par d'autres comme une preuve du contraire et que les deux papes n'ont ratifié que *certains décrets* des conciles, laissant de côté la question *de superioritate concilii*. Examinons tranquillement la question.

En ce qui concerne le pape Martin V, ce pontife a déclaré dans la dernière session du concile de Constance : *Quod omnia et singula determinata, conclusa et decreta in materia fidei per præsens sacrum concilium generale Constantiense conciliariter, tenere et inviolabiliter observare volebat, et nunquam contravenire quoquomodo; ipsaque sic*

ria ecclesiastica, in-fol., Venetiis, 1778, t. IX, p. 286-339, 446-452, Dissert. IV ad sæcul. XV.

1. L. Ferraris, *Biblioth. canonica*, au mot *Concilium*, art. 1, n. 85, 88.
2. Nat. Alexander, *op. cit.*, t. IX, p. 339-363, cf. p. 470 sq.
3. Session XIe.
4. Hardouin, *op. cit.*, t. IX, col. 1828.
5. Ellies du Pin, *loc. cit.* ; Nat. Alexander, *op. cit.*, t. IX, p. 439.
6. Mansi, *op. cit.*, t. XXVII, col. 1201 ; Hardouin, *op. cit.*, t. VIII, col. 899.

conciliariter facta approbat et ratificat, et non aliter nec alio modo [1]. L'avocat fiscal et consistorial, Augustin de Pise, fait également en son nom la même déclaration. On a jusqu'ici entendu généralement ainsi ces paroles du pape. En ce qui concerne *les arrêts du concile de Constance* [2], il a voulu marquer son approbation donnée à certaines conclusions et refusée à d'autres. Parmi les décrets du concile il ne reconnaît que ceux qui avaient été faits *in materiis fidei* et sans contredit *conciliariter* (et non pas *tumultuariter*, comme les décrets des IIIe, IVe et Ve sessions s'occupant de la supériorité du concile œcuménique sur le pape). Nous démontrerons dans le VIIe volume de cette *Histoire des conciles* [3] que la déclaration du pape Martin V s'appliquait spécialement à la question de Falkenberg qui fut traitée au concile de Constance. Ce qui fut décidé *in materiis fidei* non sur des votes exprimés par nation, *nationaliter* ; mais en la forme conciliaire, *conciliariter*, fut reconnu par le pape. Le pape put ainsi vouloir dire, qu'il refusait de ratifier les décrets du concile qui ne concernaient pas les *affaires de la foi;* il avait en effet déjà retiré son approbation aux décrets de réforme de la XXXIXe session, laissant ainsi maladroitement le sol se dérober sous lui; de même les décrets qui déposèrent Jean XXIII et Benoît XIII et ordonnèrent une nouvelle élection, ne s'occupaient pas *de materiis fidei.* On peut ajouter que Martin V fit connaître à l'univers, par sa bulle du 22 février 1418, que le concile de Constance était œcuménique et que ce qu'il ordonnait *in favorem fidei et salutem animarum* devait être scrupuleusement observé [4]. Il reconnaissait donc ainsi un caractère œcuménique à d'autres décrets qu'à ceux qui avaient été promulgués *in materiis fidei.* En résumé Martin V déclara que le concile de Constance devait être considéré comme œcuménique, mais il se garda bien de donner une entière approbation aux conclusions de ce concile et l'expression *in favorem fidei et salutem animarum* dont il se servit paraît avoir un caractère restrictif. Il indiqua ainsi que son approbation ne s'appliquait pas à certains décrets, sans vouloir s'expliquer plus clairement dans l'intérêt de la foi [5]. [52]

1. L. Salembier, *Le grand schisme d'Occident*, in-12, Paris, 1900, p. 319, résume la vérité historique sur ce point. (H. L.)
2. *Conciliengeschichte*, t. VII, p. 368 sq. Cf. B. Hübler, *Die constanzer Reformation und die Concordate von 1418*, in-8, Leipzig, 1867.
3. *Conciliengeschichte*, t. VII, p. 367. (1re édition allemande).
4. Mansi, *op. cit.*, t. XXVII, col. 1211 ; Hardouin, *op. cit.*, t. VIII, col. 914.
5. *Conciliengeschichte*, t. VII, p. 372.

En fut-il de même pour Eugène IV? Dans sa bulle *Dudum sacrum,* du 15 décembre 1433, ce pape reconnut, après un long conflit, le concile de Bâle, qu'antérieurement il avait tenté de dissoudre et de transférer à Bologne. Il appelle ce concile *sacrum generale Basileense concilium* (c'est-à-dire œcuménique) et ajoute : *decernimus et declaramus, præfatum generale concilium Basileense a tempore prædictæ inchoationis suæ legitime continuatum fuisse et esse...*
53] *ipsumque sacrum generale concilium Basileense pure, simpliciter et cum effectu ac omni devotione et favore prosequimur et prosequi intendimus* [1]. Il en résulte que le pape Eugène reconnut comme absolument régulières toutes les sessions du concile de Bâle qui avaient eu lieu jusqu'à ce moment. Les gallicans ajoutent qu'il reconnut et ratifia également les décrets particuliers rendus à Bâle jusqu'à ce jour et en particulier celui qui traite de la supériorité du concile œcuménique sur le pape [2]. D'autres, au contraire, et en particulier le savant théologien espagnol Turrecremata, devenu plus tard cardinal, qui assista au concile de Bâle, contestent la validité de la bulle *Dudum sacrum* du 15 décembre 1433 parce que cette bulle fut arrachée au pape pendant une maladie par les princes qui menacèrent de se séparer de lui s'il ne la promulguait pas. Roncaglia qui soutient la thèse de Turrecremata contre Noël Alexandre ajoute : « Même en admettant que la ratification du concile de Bâle n'ait pas été arrachée au pape, Eugène a simplement reconnu que ce concile était œcuménique, mais n'a pas approuvé tous ses décrets particuliers notamment celui qui pose le principe que le pape est soumis au concile œcuménique. » D'autres conciles également ont été déclarés œcuméniques sans que cependant certaines conclusions de ces conciles aient été admises, tels par exemple le 28e canon du concile de Chalcédoine [3]. Roncaglia s'appuie à ce sujet sur l'autorité de Turrecremata, d'après lequel les membres du concile de Bâle ont sollicité du pape, mais toujours en vain, qu'il reconnût non pas seulement l'existence du concile, mais aussi ses décrets; il s'appuie également sur la déclaration suivante qu'Eugène fit explicitement à Florence en sa présence et devant le cardinal Julien Cesarini et d'autres assistants : *Nos quidem bene progressum Concilii approbavimus, volentes ut procederet ut inceperat; non tamen approbavimus ejus decreta.* Il est en outre

1. Mansi, *op. cit.*, t. XXIX, col. 78 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. VIII, col. 1172 sq.
2. Nat. Alexander, *Histor. eccles.*, t. IX, p. 425.
3. Voir le paragraphe précédent.

incontestable, dit plus loin Roncaglia, qu'Eugène protesta toujours contre la thèse du concile de Bâle déclarant le concile œcuménique supérieur au pape et que ses légats n'assistèrent pas à la XVIIIe session, où cette question (après le rétablissement de la paix avec Eugène) fut encore soulevée. Pour bien nous rendre compte de l'avis et de l'opinion d'Eugène, nous devons encore tenir compte de cette autre déclaration dont le sens est plus étendu. Le 22 juillet il écrivit à ses légats : « De même que mes prédécesseurs ont toujours eu l'habitude de respecter les conciles œcuméniques, de même je reconnais et je respecte les conciles de Constance et de Bâle, ce dernier jusqu'à l'époque où j'ai ordonné de le transférer ailleurs (à sa XXVe session) *absque tamen præjudicio juris, dignitatis et præemi-* [54]
nentiæ S. Sedis Apostolicæ [1]. » Nous constatons enfin qu'Eugène dans la bulle *Moyses,* du 4 septembre 1439, a formellement rejeté les propositions qui, dans la XXXIIIe session du concile de Bâle, avaient été élevées à la hauteur d'un dogme et se rapportaient à la supériorité du concile œcuménique sur le pape, et à l'indissolubilité de ce concile par le Souverain Pontife [2]. Il semble donc prouvé qu'Eugène n'a jamais voulu approuver la thèse de la supériorité du concile œcuménique sur le pape, que dans sa bulle *Dudum sacrum* il n'a reconnu et ratifié que l'*existence* légitime du concile de Bâle, et cela dans des termes qui paraissent contenir implicitement l'approbation de la thèse contraire. De même que Martin V, il ne voulut pas lui non plus, dans l'intérêt de la paix, se prononcer à ce moment d'une manière plus explicite, se réservant de le faire à une époque plus favorable. Ce sont ces mêmes motifs qui ont dû le guider en 1439 (dans la bulle *Moyses*) et en 1446 (dans sa lettre aux légats). On voit que de tout ce qui précède on ne peut nullement conclure que deux papes ont proclamé la supériorité du concile œcuménique sur le pape.

Du reste, cette question de la situation du pape vis-à-vis du concile œcuménique ne peut être traitée en se bornant à l'examen de ces deux idées abstraites : la *supériorité* ou l'*infériorité,* mais on doit bien plutôt la fouiller *ex visceribus rei,* et nous pouvons résumer notre opinion de la manière suivante : Un concile œcuménique

1. Raynaldi, *Continuat. annal. Baronii,* ad ann. 1446, n. 3, in-4, Barri-Ducis, 1874, t. XXVIII, p. 460 sq.

2. *Ibid.*, ad ann. 1439, n. 29, t. XXVIII, p. 307 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. IX, col. 1006 sq.

représente l'Église tout entière. La situation du pape vis-à-vis du concile œcuménique sera donc la même que celle du pape vis-à-vis de l'Église. Or le pape est-il au-dessus ou au-dessous de l'Église? Ni l'un ni l'autre; le pape est dans l'Église, il appartient nécessairement à l'Église, il est sa tête et son centre. L'Église est un corps, et de même que la tête n'est ni au-dessus ni au-dessous du corps, mais qu'elle en fait partie et qu'elle en est même la partie principale, de même le pape, tête de l'Église, n'est ni au-dessus ni au-dessous d'elle; il n'est donc ni au-dessus ni au-dessous du concile œcuménique. De même que l'organisme humain n'est plus un véritable corps,
5] mais un tronc sans vie lorsque la tête a été coupée; de même une assemblée d'évêques, quelque importante qu'elle soit, n'est pas un concile œcuménique si sa tête, c'est-à-dire le pape, en a été détachée. C'est donc mal poser la question que de demander si le pape est au-dessus ou au-dessous du concile œcuménique [1].

On peut au contraire se demander à juste titre *si le pape peut être déposé par un concile œcuménique* [2]? De l'avis des conciles de Constance et de Bâle et d'après les principes des gallicans, le pape peut être déposé par le concile pour deux motifs principaux : 1° *ob mores* [3] et 2° *ob fidem* ou plus exactement *ob hæresim*. Mais en fait l'hérésie constitue seule un motif de déposition [4], car un pape hérétique a cessé de faire partie de l'Église, il ne peut donc plus la gouverner; un pape impudique, au contraire, appartient toujours à l'Église (visible); on doit le regarder comme un chef coupable et inique, on doit prier pour sa conversion, mais on ne peut le déposer [5]. Enfin, il peut arriver que plusieurs prétendants se présentent pour occuper le siège pontifical, sans que l'on puisse savoir exactement quel est le véritable pape [6]. Bellarmin dit que dans ce cas il appartient au concile d'examiner les titres de ces prétendants et de

1. Roskovanny, *De primatu romani Pontificis ejusque juribus*, in-8, Augustæ Vindelicorum, 1834, p. 143 ; *Romanus Pontifex tamquam primas Ecclesiæ et princeps civilis e monumentis omnium sæculorum demonstratus. Addita amplissima literatura*, in-8, Nitræ, 1867. (H. L.)

2. Walter, *Kirchenrecht*, 11e édit., p. 296 sq., 158.

3. Par exemple *Renitens*, contre le concile.

4. Bellarmin, *De romano pontifice*, l. II, c. xxx ; *De conciliis*, l. II, c. xix, in-fol., Ingolstadii, 1576, t. i, p. 820, 1219 sq.

5. Walter, *loc. cit.* ; Bellarmin, *De conciliis*, l. II, c. xix.

6. N. Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, 4 vol. in-8, Paris, 1896; L. Salembier, *Le grand schisme d'Occident*, in-12, Paris, 1900. (H. L.)

déposer ceux qui ne possèdent pas des titres suffisants (ce fut ce qui arriva au concile de Constance [1]), mais même en agissant ainsi le concile n'a pas l'autorité d'un concile œcuménique, et il n'acquerra cette autorité que lorsque le pape reconnu légitime se sera mis d'accord avec lui. Il est évident qu'il n'est pas question ici de la déposition d'un pape régulièrement élu, mais qu'il s'agit d'un prétendant, et même Jean XXIII n'aurait pu être déposé par le concile de Constance conformément aux règles de la justice si *a*) son élection n'eût pas été douteuse et *b*) s'il n'eût pas été en même temps soupçonné d'hérésie. Du reste il abdiqua lui-même, et rendit par ce fait sa déposition absolument régulière. Au demeurant et au sujet de toutes les controverses et de tous les procès qui concernent Rome, on ne doit pas perdre de vue la règle formulée au VIIIe concile œcuménique : *Si Synodus universalis fuerit congregata, et facta* [56] *fuerit etiam de sancta Romanorum Ecclesia quævis ambiguitas et controversia, oportet venerabiliter et cum convenienti reverentia de proposita quæstione sciscitari et solutionem accipere, aut proficere, aut profectum facere, non tamen audacter sententiam dicere contra summos senioris Romæ pontifices* [2].

On voit par toutes ces considérations de quelle importance est pour un concile œcuménique l'approbation du pape. Tant que le pape n'a pas approuvé et ratifié les décrets d'un concile, quelque nombreux qu'aient été ses membres, ces décrets ne peuvent être considérés comme ceux d'un concile œcuménique, car il ne saurait y avoir de concile œcuménique sans union avec le pape.

VIII. Infaillibilité des conciles œcuméniques.

Cette approbation du Saint-Siège est nécessaire pour attribuer l'infaillibilité aux décisions du concile ; d'après la doctrine catholique cette prérogative n'appartient qu'aux décisions des conciles œcuméniques et seulement aux décisions *in rebus fidei et morum*, et non pas

1. Le 29 mai 1415, le concile, dans la XIIe session générale déposa Balthazar Cossa, antipape sous le nom de Jean XXIII. Le 4 juillet 1415, le concile, dans la XIVe session générale, reçut les bulles de démission à lui adressées par Grégoire XII ; le 26 juillet 1417, dans sa XXXVIIe session générale, le concile proclama la déchéance irrévocable de Pierre de Lune, antipape sous le nom de Benoît XIII. (H. L.)

2. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 174, 406 ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 909, 1103.

aux décrets purement disciplinaires, etc... Cette doctrine de l'Église catholique sur l'infaillibilité des conciles œcuméniques repose sur cette conviction puisée dans la sainte Écriture que le Saint-Esprit guide l'Église — par conséquent aussi la représentation de l'Église en un concile œcuménique — et la garde de toute erreur [1], que le Christ lui-même demeure avec les siens jusqu'à la consommation des siècles [2] et que les portes de l'enfer ainsi que les puissances de l'erreur ne prévaudront point contre l'Église [3]. Les apôtres avaient déjà cette persuasion que le Saint-Esprit guide les conciles œcuméniques, et ils publiaient les décisions du premier concile, tenu par eux-mêmes, c'est-à-dire du Concile des Apôtres, en se servant de ces mots : *Visum est Spiritui sancto et nobis* [4]. On a toujours été d'accord dans l'Église catholique, malgré les faiblesses humaines qui se manifestèrent dans certains conciles, pour considérer comme infaillibles les arrêts des conciles œcuméniques *in rebus fidei et morum*, et pour regarder comme hérétiques et séparés de l'Église ceux qui ne se conformaient pas à ces arrêts. Constantin le Grand avait déjà appelé les décrets du concile de Nicée un *commandement divin*, θείαν ἐντολήν [5]. Saint Athanase écrit de son côté dans la
57] lettre qu'il adresse aux évêques d'Afrique : « Ce que Dieu a promulgué par le concile de Nicée, demeure éternellement. » En outre saint Ambroise était tellement convaincu de l'infaillibilité du concile œcuménique, qu'il disait : *Sequor tractatum Nicæni concilii, a quo me nec mors nec gladius poterit separare* [6]. Le pape Léon le Grand déclare formellement d'autre part que son interprétation des deux natures en Jésus-Christ a été dans la suite confirmée par le *irretractabilis consensus* du concile de Chalcédoine [7], et à un autre endroit : *Non posse inter catholicos reputari, qui resistunt Nicæno vel Chalcedonensi concilio* [8]. Il dit encore dans cette dernière lettre que les décrets du concile de Chalcédoine ont été formulés *instruente Spiritu sancto*, et que ce sont des décrets divins plutôt que des décrets humains.

1. Joa., XVI, 13, 14, 26.
2. Matth., XXVIII, 20.
3. Matth., XVI, 18.
4. Act., XV, 28.
5. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XX, *P. G.*, t. XX, col. 1080.
6. S. Ambroise, *Epist.*, XXI, *P. L.*, t. XVI, col. 1048.
7. S. Léon, *Epist.*, CXX, *Ad Theodoretum*, *P. L.*, t. LIV, col. 1046.
8. S. Léon, *Epist.*, CLVI, *Ad Leonem Augustum*, *P. L.*, t. LIV, col. 1127

Bellarmin[1] et d'autres auteurs citent un grand nombre d'autres textes tirés des œuvres des saints Pères qui prouvent que cette croyance à l'infaillibilité des conciles œcuméniques a toujours été celle de l'Église, et nous pouvons encore à ce sujet nous appuyer sur ce texte de saint Grégoire le Grand : « Je vénère les quatre premiers conciles œcuméniques, comme les quatre Évangiles[2]. » Bellarmin[3] et d'autres auteurs ont réfuté avec non moins de force toutes

1. Bellarmin, *Disputationes de controversis*, in-fol., Ingolstadii, 1588, t. II ; *De conciliis*, l. II, c. III.

2. S. Grégoire, *Epistolar.*, l. I, epist., XXV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 478.

3. Bellarmin, *op. cit.*, l. II, c. VI-IX. Dans la *Recommendatio Sacræ Scripturæ* composée par Pierre d'Ailly, vers 1380, (imprimée dans les *Opera* de J. Gerson, édit. Ellies du Pin, Antwerpiæ, 1706, t. I, col. 604), on se pose la question suivante : « Le pape est-il vraiment si nécessaire ? Est-ce sur Pierre ou sur le Christ que Jésus-Christ a bâti son Église ? Ou bien encore ne serait-ce pas la Sainte Écriture qui en serait le fondement ? Si on la bâtit sur le pape de Rome, n'est-ce point l'élever sur une base chancelante et qui peut faillir ? » Sur cette pente il ne s'arrête plus. « C'est du Christ, écrit-il, et non du pape que découle la juridiction des évêques et des prêtres ; le pape est la tête de l'Église en ce sens qu'il en est le principal ministre. » *De Ecclesiæ concil. gener. et summ. Pontificis auctoritate*, dans *Opera*, de Gerson, t. II, col. 928, 951. — « La subordination de l'Église au pape n'est qu'accidentelle. » *Ibid.*, col. 958 ; — « L'Église universelle est seule infaillible, » *Ibid.*, col. 953 ; toute Église partielle peut errer, l'Église romaine comme les autres. » *Ibid.*, t. I, col. 668. — « Le pape peut faillir, et, de fait, il s'est trompé plus d'une fois (*Ibid.*, t. II, col. 949, 959), à commencer par saint Pierre quand il fut repris par saint Paul. » L. Salembier, *Petrus de Alliaco*, in-8, Lille, 1886, p. 249. Gerson envisage lui aussi, t. II, col. 247, la faillibilité du pape ; Simon de Cramaud, patriarche d'Alexandrie, écrit en 1414, au roi des Romains : « Si le pape scandalise l'Église, il faut lui désobéir ; ceux qui lui obéissent en pareil cas se rendent coupables de péché mortel. Pour juger un pareil pape, deux ou trois juges suffisent. Il faut le condamner sans remède, comme le fut autrefois Lucifer. Quand le pape tombe dans une hérésie déjà proscrite, il devient moins excusable qu'aucun autre catholique. » Finke, *Acta concilii Constantiensis*, in-8, Munster, 1896, t. I, p. p. 281. Dans le cas où le pape serait convaincu d'hérésie, Gerson (*Opera*, t. I, col. 689 ; t. II, col. 221) estime qu'on pourrait licitement l'enchaîner, l'emprisonner et le noyer. Selon lui, dans tous les cas qui regardent la foi, le pape est soumis au concile général (*Opera*, t. II, col. 951, 953, 959, 960) qui peut le juger, le condamner, le déposer. Ce synode général est infaillible, le pape ne l'est point et, en conséquence, le concile lui est supérieur. Pierre d'Ailly entreprend de prouver cette supériorité en invoquant le droit naturel, divin et canonique (*Opera*, t. II, col. 956) ; toutefois, en ce qui le concerne, il n'admet cette infaillibilité que comme « une pleine croyance » (*Opera*, t. II, col. 958) et il déclare au contraire que plusieurs conciles œcuméniques se sont trompés. Von der Hardt, *Rerum conc. œcum. Constant.*, t. II, col. 201. Quoi qu'il en soit, le sys-

les objections qu'on a pu élever contre l'infaillibilité des conciles œcuméniques. Si cependant saint Augustin déclare que non seulement les décisions des conciles moins importants peuvent être améliorées par les conciles œcuméniques, mais encore que parmi ces derniers, certains conciles tenus antérieurement peuvent être corrigés par des conciles postérieurs [1], il n'a en vue qu'un progrès dans le développement de la doctrine catholique dans le sens de Vincent de Lérins [2]. Progrès continu, homogène, conservateur de la vérité elle-même et ne s'appliquant pas à la recherche des erreurs. Saint Augustin n'a pas voulu parler d'un développement poussant ses investi-
58] gations au travers des thèses extrêmes dans le sens des litiges dialectiques de la philosophie de Hégel [3]. On ne peut donc regarder l'évêque d'Hippone comme un adversaire de l'infaillibilité des conciles œcuméniques.

On doit accorder aux conciles particuliers la même infaillibilité qu'aux conciles œcuméniques, lorsque leurs décrets ont été approuvés par le pape et acceptés par l'Église entière. La seule différence formelle qui existe entre ces conciles et les conciles œcuméniques, c'est que, comme nous l'avons vu, tous les évêques de la chrétienté ne sont pas invités à y prendre part [4].

tème se résume dès lors dans la formule : le concile général est supérieur au pape. (Thierry de Niem, *De modis uniendi*, dans Gerson, *Opera*, t. II, col. 172 sq. Cf. G. Erler, *Dietrich von Nieheim, sein Leben und seine Schriften*, in-8, Leipzig, 1887, p. 473 ; L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen-âge*, in-8, Paris, 1888, t. I, p. 203 ; Scheuffgen, *Beiträge zu der Geschichte des grossen Schismas*, in-8, Freiburg, 1889, p. 114. Ces idées ne sont pas des innovations à cette date de 1415 ; on les soutient dans l'Université de Paris, dès le XIVe siècle L. Salembier, *Le grand schisme d'Occident*, p. 119, note 2). (H. L.)

1. S. Augustin, *De baptismo contra Donatistas*, l. II, c. III, *P. L.*, t. XLIII, col. 129 : *et ipsa Concilia, quæ per singulas regiones vel provincias fiunt, plenariorum Conciliorum auctoritati, quæ fiunt ex universo orbe christiano, sine ullis ambagibus cedere, ipsaque pleniora sæpe priora posterioribus emendari quum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat et cognoscitur quod latebat* (p. ex. le dogme des deux natures en une seule personne divine, qui au concile de Nicée *adhuc latebat*).

2. Vincent de Lérins, *Commonit.*, c. XXIII, *P. L.*, t. IV, col. 667, 669, *Nullusque ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur religionis ? — Habeatur plane et maximus* ; et : *Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem.*

3. Dr Schaff, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1863, t. VIII, p. 341.

4. Bellarmin, *op. cit.*, *De conciliis*, l. II, c. V-X. [Il y a encore une autre différence ; c'est que pour les conciles particuliers approuvés et imposés à l'Église entière il n'y a infaillibilité qu'après coup. (H. L.)]

IX. Appel du pape au concile œcuménique.

On a souvent, dans le passé, posé et agité cette question si importante : Peut-on en appeler de la décision d'un pape à celle d'un concile général? Le pape Gélase Ier a déjà déclaré au ve siècle qu'un pareil appel était inadmissible (can. 16 et 17, causa IX, q. III.) Il est vrai que dans les premiers siècles on a discuté dans un des conciles les plus importants (celui d'Arles en 314) une question (la plainte des donatistes contre Cécilien de Carthage) qui avait déjà été tranchée par le pape Melchiade; mais Pierre de Marca a démontré que ce n'était pas là un *appel* proprement dit, mais bien une *instauratio judicii pacis causa Donatistis concessa,* et que le juge de première instance participa également au deuxième jugement. Marca cite plusieurs cas identiques d'appels faits dans les siècles suivants et conclut que l'empereur Frédéric II fut le premier qui interjeta appel formel de la décision d'un pape à celle d'un concile œcuménique [1]. Le pape Martin V, et plus tard le pape Pie II dans sa bulle du 18 janvier 1459, furent amenés à interdire ces appels à cause des principes exorbitants du concile de Constance et parce qu'ils se produisaient trop fréquemment [2]. Jules II et Paul V renouvelèrent au XVIe siècle ces défenses. L'appel fait par plusieurs jansénistes au commencement du XVIIIe siècle lorsque, en 1717, ils en appelèrent de la bulle *Unigenitus* devant un concile œcuménique, eut un grand retentissement, mais le pape dans son bref *Pastoralis officii* menaça d'excommunication tous ceux qui s'obstineraient à réclamer cet appel et [59]
ne signeraient pas la bulle *Unigenitus* ; il obtint ainsi l'abandon de l'appel et la dispersion du parti des appelants. L'historien protestant Mosheim lui-même écrivit contre ces appelants, et montra la contradiction qui existait entre leur appel et le principe catholique de l'unité de l'Église [3] ; il faut en effet reconnaître qu'en appeler du pape à un concile œcuménique toujours difficile à assembler, c'est simplement déguiser sous le couvert d'une simple formalité

1. De Marca, *De concord. sacerd. et imper.*, l. IV, c. XVII.

2. De Marca, *loc. cit.* ; Schrockh, *Kirchengeschichte*, t. XXXII, p. 223, 227.

3. Mosheim, *De Gallorum appellationibus ad concilium universæ Ecclesiæ, unitatem Ecclesiæ spectabilis tollentibus*, dans *Dissertat. ad hist. eccles.*, in-8, Altona, 1733, t. I, p. 577 sq.

une désobéissance aux lois de l'Église [1]. Le pape Benoît XIV a également interdit cet appel sous peine d'excommunication [2].

En ce qui concerne l'opinion ultramontaine, qu'on peut en appeler au pape des décisions d'un concile œcuménique [3], elle repose sur l'hypothèse complètement erronée, qu'un concile œcuménique peut exister en dehors du pape. En parlant des décrets des conciles œcuméniques, j'ai déjà indiqué que l'approbation du pape leur était indispensable, il ne peut donc pas y avoir un nouvel appel au pape concernant ces décrets.

X. Nombre des conciles œcuméniques.

Bellarmin compte dix-huit conciles généralement reconnus comme œcuméniques, et à son exemple, c'est également ce nombre qui est adopté par la plupart des autres théologiens et canonistes. Indépendamment du concile du Vatican qui est venu s'ajouter à ces dix-huit conciles, nous estimons aussi que plusieurs décrets des conciles de Constance et de Bâle ont un caractère œcuménique ; il en résulte donc le tableau suivant des vingt conciles œcuméniques.

1° Concile de Nicée, en 325, sous le pontificat de saint Sylvestre et sous Constantin le Grand.

2° Ier de Constantinople en 381, sous le pape Damase et sous Théodose le Grand.

3° Concile d'Éphèse, en 431, sous Célestin Ier et sous l'empereur Théodose le Jeune.

4° Concile de Chalcédoine, en 451, sous saint Léon le Grand et sous l'empereur Marcien.

5° IIe de Constantinople, en 553, sous le pape Vigile et sous Justinien.

6° IIIe de Constantinople, en 680, sous Agathon Ier.

7° IIe de Nicée, en 787, sous Hadrien Ier et sous l'impératrice Irène.

8° IVe de Constantinople, en 869-870, sous Hadrien II et sous
[60] Basile le Macédonien.

1. Walter, *Kirchenrecht*, p. 296, n. 158 ; Ferraris, *Biblioth. canonica*, au mot *Appellatio*.

2. Benoît XIV, *Constitut.*, XIV, *Pastoralis*, § 2. Rappelons que cette censure a été maintenue dans la Bulle *Apostolicæ Sedis*.

3. Ferraris, *op. cit.*, au mot *Concilium*, art. 1, n. 92.

9° Ier de Latran, en 1123 sous le pape Callixte II et sous l'empereur Henri V.

10° IIe de Latran, en 1139, sous Innocent II.

11° IIIe de Latran, en 1179, sous Alexandre III.

12° IVe de Latran, 1215, sous Innocent III.

13° Ier de Lyon, en 1245, sous Innocent IV.

14° IIe de Lyon, en 1274, sous Grégoire X.

15° Concile de Vienne en 1311 [1], sous Clément V.

16° Le concile de Constance, de 1414-1418, en partie, notamment *a*) les dernières sessions tenues sous la présidence de Martin V (sess. XLII-XLV inclus) et *b*) les décrets des sessions antérieures approuvés par Martin V.

17° Le concile de Bâle, années 1431 et suiv., en partie, notamment *a*) la première moitié seule ou les 25 premières sessions jusqu'au transfert du concile à Ferrare ordonné par Eugène IV; mais *b*) dans ces 25 sessions ont seuls un caractère œcuménique les décrets rendus sur les trois points suivants : destruction de l'hérésie ; pacification de la chrétienté; réforme générale de l'Église quant à sa tête et à ses membres. Ces trois points s'accordent en effet avec le Saint-Siège apostolique et ont été seuls approuvés par Eugène IV.

17° *bis*. On doit regarder le concile de *Ferrare-Florence*, en 1438-1442, non comme un concile œcuménique particulier, mais comme la suite du concile de Bâle, car Eugène IV a transféré le concile de Bâle d'abord à Ferrare (le 8 janvier 1438) puis à Florence (janvier 1439).

18° Ve de Latran, en 1512-1517, sous Jules II et Léon X.

19° Le concile de Trente en 1545-1563.

20° Celui du Vatican du 8 décembre 1869 jusqu'au 18 juillet 1870 et suspendu le 20 octobre 1870.

Nous ajouterons encore à notre exposé les observations suivantes :

A. En ce qui concerne le concile de Constance, les gallicans voudraient le considérer comme ayant le caractère œcuménique dans toute son étendue.

Il est certain que ce concile fut convoqué suivant toutes les règles admises, mais, pour les causes dont nous avons parlé plus haut, [61]

1. Le concile de Constance donna dans sa XXXIXe session un relevé des conciles œcuméniques. On y nomme tout d'abord les huit premiers; puis on ajoute : nec non *Lateranensis, Lugdunensis et Viennensis generalium conciliorum*. Mansi, *op. cit.*, t. XXVII, col. 1161 ; Hardouin, *op. cit.*, t. VIII, col. 159. Le pluriel *Lateranensium* et *Lugdunensium* eût été plus exact.

il perdit le caractère d'un concile œcuménique, dès qu'il se sépara du chef de l'Église. Par suite, *a*) on doit regarder comme œcuménique les sessions tenues sous la présidence de Martin V après son élection (Sess. XLII-XLV inclus) ; *b*) plusieurs décrets des sessions *antérieures* possèdent également le même caractère. Nous avons vu plus haut que Martin V déclara à maintes reprises le concile de Constance œcuménique et que, dans sa bulle du 22 février 1418, il exigea de chacun la reconnaissance de ce fait, prescrivant d'observer scrupuleusement ce que le concile ordonnait *in favorem fidei et salutem animarum* (chacun doit s'inquiéter de ne pas être soupçonné d'hérésie) : *utrum credat, teneat et asserat, quod quodlibet concilium generale, et etiam Constantiense universalem Ecclesiam repræsentet, et item, utrum credat, quod illud, quod sacrum concilium Constantiense, universalem Ecclesiam repræsentans, approbavit et approbat in favorem fidei et ad salutem animarum quod hoc est ab universis Christi fidelibus approbandum et tenendum*, etc. [1]. Martin V, dans la dernière session du concile de Constance, déclare au sujet de la question controversée de Falkenberg : *quod omnia et singula determinata*, etc. [2]. Son successeur le pape Eugène IV, dans la lettre qu'il adressa à ses légats en Allemagne, le 22 juillet 1446, a également appelé *generalia* les conciles de Bâle et de Constance (ce dernier jusqu'à sa translation) *ad imitationem ss. PP. et prædecessorum nostrorum, sicut illa generalia concilia Constantiense et Basiliense ab ejus initio usque ad translationem per nos factam, absque tamen præjudicio juris, dignitatis et præeminentiæ S. Sedis apostolicæ... cum omni reverentia et devotione suscipimus, complectimur et veneramur* [3]. Nous serions en contradiction avec ces bulles et ces explications données par les papes si nous avions la prétention de rayer complètement le concile de Constance de la liste des conciles œcu-

1. Mansi, *op. cit.*, t. XXVII, col. 1211 ; Hardouin, *op. cit.*, t. VIII, col. 914.

2. Ce Jean de Falkenberg était un dominicain qui avait fait l'apologie du tyrannicide. Son livre fut condamné (en congrégation et non en session générale) et brûlé par la main du bourreau. Von der Hardt, *Rerum concilii œcumenici Constantiensis*, in-4, Francofurti, 1697-1700, t. IV, p. 1091, 1513.

3. Raynaldi, *Continuat. ad annal. Baronii*, ad. ann. 1446, n. 3, in-4, Barri-Ducis, t. XXVIII, col. 460 sq. ; Roncaglia, *Animadversiones*, dans Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, in-fol., Venetiis, 1778, t. IX, p. 465, soutiennent la même opinion. [Cf. A. Baudrillart, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, 1903, t. II, col. 126 ; Cecconi, *Studi storici sul concilio di Firenze*, in-8, Firenze, 1889, t. I, p. 56. (H. L.)].

méniques. Il est au contraire de toute évidence que les deux papes cités plus haut ont eu l'intention de considérer plusieurs décrets [62] du concile de Constance comme conclusions d'un concile œcuménique [1]. Ni Martin V ni Eugène IV n'indiquent quels sont les décrets qu'ils regardent comme étant tels *in specie*, mais il est clair que tous deux refusent d'approuver ceux qui portent atteinte aux droits du Saint-Siège et à la considération qui lui est due, tels que les décrets

1. Le second article de la « Déclaration de 1682 » dit en propres termes que les décrets du concile de Constance ont été approuvés par Martin V, vrai et seul pape : *A Sede apostolica comprobata.* M. F. X. Funk entend cette parole dans un sens restreint et en limite la signification à l'affaire de Jean de Falkenberg ; Hubler, *Die Konstanzer Reformation*, in-8, Leipzig, 1867, p. 263-280, semble partager cette opinion. On ne peut produire la bulle papale acceptant les propositions émises et formulées antérieurement à la xxxve session et leur donnant une confirmation solennelle. C'est que, en réalité, le pape n'a jamais accepté les décrets abusifs rendus sans sa participation et contre son autorité et ses droits. En 1418, les ambassadeurs du roi de Pologne réclamèrent la condamnation solennelle de Jean de Falkenberg déjà reconnu coupable par les nations (*nationaliter*). Le pape répondit : « Tout ce qui a été décrété par le présent concile en matière de foi et *conciliariter* doit être cru et observé inviolablement. Je l'approuve et le ratifie, mais non pas ce qui a été fait autrement, *non aliter nec alio modo.* » Cette décision limitative fut réitérée par Augustin de Pise, procureur fiscal. Cf. Von der Hardt, *op. cit.*, t. iv, p. 1558 ; F. X. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, in-8, Paderborn, 1897, p. 491. Or, les décisions doctrinales du concile en matière de foi concernent la condamnation de Wiclef et de Jean Hus. Cf. Ballerini, dans *Theolog. cursus completus* (édit. Migne), t. iii, col. 1353. Les cinq propositions subversives ne sont pas dans ce cas, et les Pères de Constance eux-mêmes ne les jugeaient pas telles, puisqu'ils ne condamnaient pas en qualité d'hérétiques et excommuniés ceux qui les rejetteraient. Ballerini, *op. cit.*, t. iii, col. 1359. Des théologiens modérés ont affirmé que les cinq décisions visaient la situation exceptionnelle au sein de laquelle se trouvait l'Église en 1415 (mars-avril). C'est en effet ce qu'on peut tirer du texte même des articles qui assigne comme le but unique et exclusif de l'assemblée réunie à Constance *pro extirpatione præsentis schismatis, ad consequendum facilius, securius, velocius, et liberius unionem et reformationem Ecclesiæ.* Ce qui interdisait plus radicalement au concile de Constance toute prétention à l'œcuménicité, c'était l'absence de deux obédiences et de Jean XXIII. L'assemblée n'était rien de plus qu'un concile particulier ou une assemblée de quatre nations convoquées pour délibérer sur un cas spécial. Le cardinal de Cambrai, Pierre d'Ailly, gardait, un an révolu après les sessions tenues sans le concours et l'approbation du pape, les doutes les plus graves sur leur valeur. « Cette délibération des nations faite en dehors de l'assemblée, dit-il, sans votes exprimés en séance commune, paraît à beaucoup de personnes ne pas devoir être considérée comme une délibération du concile général, *conciliariter facta.* » Ballerini, *op. cit.*, t. iii, col. 1351. (H. L.)

des IIIe, IVe et V^e^ sessions. Il importe d'ajouter que les Gallicans contestent ce fait [1].

B. Les gallicans modérés pensent que le concile de Bâle fut œcuménique jusqu'à sa translation à Ferrare, mais que cette prérogative ne peut être accordée au Conciliabule qui demeura à Bâle après cette translation et voulut, dans cette ville et plus tard à Lausanne, continuer le concile sous la présidence de l'antipape Félix V [2]. Les gallicans avancés, tels que Edmond Richer [3], regardent au contraire comme œcuménique toute l'assemblée qui se tint à Bâle depuis le commencement de la période de troubles, jusqu'à sa dissolution obscure à Lausanne [4]. D'autres auteurs au contraire rayent complètement le concile de Bâle de la liste des conciles œcuméniques et n'accordent le caractère d'œcuménicité à aucune de ses sessions [5]. Il est vrai qu'à en croire Gieseler [6], Bellarmin aurait, dans un autre passage de ses célèbres *Disputationes* [7] donné explicitement le titre d'œcuménique au concile de Bâle. Cette assertion n'est pas exacte : Bellarmin dit seulement dans un des derniers chapitres de son ouvrage que ce concile fut légitime à ses débuts, tant qu'un légat du pape et de nombreux évêques furent présents, mais que plus tard, lorsqu'il déposa le pape, il devint un *conciliabulum schismaticum, seditiosum et nullius prorsus auctoritatis.* D'accord avec cette opinion de Bellarmin et sur son conseil, les actes du concile de Bâle ne furent pas compris dans la collection des conciles œcuméniques faite à Rome en 1609.

Ceux qui refusent à toutes les sessions du concile de Bâle le caractère d'œcuménicité font remarquer :

a) Qu'au début très peu d'évêques (7 ou 8) se trouvaient réunis à Bâle et que par suite leur réunion ne peut être considérée comme un concile véritablement œcuménique.

1. Nat. Alexander, *op. cit.*, t. IX, p. 286-363.
2. Id., *op. cit.*, t. IX, p. 433 sq.
3. Ed. Richer, *Historia conciliorum generalium in IV libros distributa*, in-4, Parisiis, 1680, l. III, c. VII.
4. Sur « l'autorité du concile de Bâle » cf. A. Baudrillart, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 125-128. (H. L.)
5. Bellarmin, *De concil.*, l. I, c. VII ; Roncaglia, *op. cit.*, t. IX, p. 461 ; Lucas Holstenius, dans Mansi, *op. cit.*, t. XXIX, col. 1222 sq.
6. J. C L. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, in-8, Darmstadt, 1824, t. II, p. 52.
7. Bellarmin, *Disputat. : De eccles. milit.*, l. III, c. XVI,

b) Qu'avant la terme de sa IIe session le pape Eugène IV prononça [63] la dissolution de ce concile qui lui paraissait avoir des tendances dangereuses.

c) Que depuis cette IIe session, l'assemblée n'a plus été, d'après le témoignage irrécusable de l'histoire, qu'une réunion dominée par les passions. Les membres qui la composaient étaient irrités les uns contre les autres, les affaires traitées sans aucun calme, au milieu d'une anarchie complète, les secrétaires privés des évêques parlaient dans les sessions, se mêlaient aux discussions, comme nous le montrent Æneas Sylvius et d'autres auteurs [1].

d) Qu'Eugène IV, il est vrai, approuva plus tard, dans la XVe session, tout ce qui s'était fait dans les sessions précédentes, mais cette approbation lui fut extorquée pendant une maladie; les princes et les cardinaux le menacèrent de le déposer et de l'abandonner s'il ne la donnait pas.

e) Quand bien-même cette approbation n'eût pas été extorquée, elle serait cependant sans valeur, car le pape ne l'a donnée qu'à la condition que les Pères du concile de Bâle rapporteraient tous les décrets émis contre l'autorité du pape, or c'est ce qu'ils n'ont jamais fait (au début le pape posa cette condition, mais il ne la renouvela pas).

f) Que le pape déclara seulement que le concile pouvait continuer ses séances et qu'il retira le décret de dissolution qu'il avait prononcé antérieurement, mais qu'en agissant ainsi il ne donna nullement son approbation aux décrets antérieurs du concile ; ce fut d'ailleurs ce qu'il déclara formellement ainsi qu'il résulte du témoignage de Turrecremata.

A notre avis, ceux qui refusent le caractère d'œcuménicité au concile de Bâle dans toutes ses parties, vont trop loin et sont en contradiction avec le pape Eugène IV qui donna au concile de Bâle ce nom de général et ordonna de le vénérer. Les paroles de la bulle *Dudum sacrum* et de sa lettre du 22 juillet 1446 nous amènent à penser que :

a) Le concile de Bâle a été légitimement constitué depuis ses débuts jusqu'à sa translation à Ferrare (c'est-à-dire de la Ire session jusqu'à la XXVe inclusivement).

b) Mais, pendant ce temps, seuls les décrets qui se rapportent aux trois points suivants : 1° destruction de l'hérésie, 2° pacification

1. Roncaglia, *op. cit.*, t. IX, p. 463.

de la chrétienté et 3° réforme générale de l'Église dans son chef et ses membres, et toujours à la condition que ces décrets ne seront
4] préjudiciables ni au Saint-Siège apostolique, ni à la puissance du pape, ont été approuvés par le souverain pontife et sont, par suite, à considérer comme ayant un caractère certain d'œcuménicité.

On pourra se demander si mon opinion est soutenable et si c'est d'accord avec l'autorité de l'Église que je refuse d'accorder au concile de Bâle la même valeur dans *tous* ses décrets, je pourrai invoquer sur ce dernier point à l'appui de ma thèse le passage suivant de la bulle publiée par le pape Léon X dans la XIe session du Ve concile de Latran [1] : *Cum ea omnia post translationem ejusdem Basileensis concilii... a Basileensi conciliabulo seu potius conventiculo quod præsertim post hujusmodi translationem concilium amplius appellari non merebatur, facta extiterint ac propterea nullum robur habuerint.* Dans ce passage, le pape Léon X condamne les principes pernicieux proclamés dans les dernières sessions du concile de Bâle, principes qu'on avait voulu appliquer dans la pragmatique sanction de Bourges en 1438, et, à cette occasion, il parle du concile de Bâle d'une manière très défavorable. Nous pourrions opposer à ce passage qui affirme en même temps la supériorité du pape sur le concile œcuménique, les raisonnements des gallicans que nous avons rapportés plus haut; mais, abstraction faite de ce point, nous remarquerons que : *a*) dans ce passage même le pape Léon établit une différence, entre le concile de Bâle (qui se tint avant la translation) et le conciliabule qui commence après la translation : *b*) s'il ne parle pas d'une manière favorable du concile qui se tint avant la translation et si le terme *præsertim* dont il se sert semble indiquer un blâme, cela provient de ce qu'il a surtout en vue les décrets du concile de Bâle qui portent atteinte à la considération due au pape, décrets qui avaient été insérés dans la pragmatique sanction de Bourges. Léon X pouvait donc contester la valeur de ces décrets comme l'avait fait Eugène IV, sans cependant pour cela condamner tous les actes du concile de Bâle.

On pourrait peut-être aussi nous opposer la condamnation, par le pape Clément XIV, des erreurs du P. Ulrich Mayr, de Kaisersheim : Mayr fut condamné pour avoir soutenu dans une dissertation que les vingt-cinq premières sessions du concile de Bâle avaient le caractère

1. Hardouin, *op. cit.*, t. IX, col. 1828.

d'un concile œcuménique [1]. Cette condamnation est exacte, mais nous aussi nous pouvons déclarer qu'à notre avis l'opinion de Mayr est erronée, puisque nous n'acceptons pas tous les décrets des vingt-cinq premières sessions, et que nous soutenons au contraire qu'une [65] partie seulement de ces décrets possède une valeur œcuménique [2].

c) Nous avons compris au nombre des conciles œcuméniques le concile de Ferrare-Florence, d'accord en cela avec Bellarmin et la plupart des théologiens et canonistes catholiques. Il ne nous a cependant pas échappé que les partisans du concile de Bâle et tous ceux qui, avec lui, refusent d'accorder au pape le droit de convoquer un concile œcuménique doivent pour être conséquents avec eux-mêmes contester la légitimité du concile de Ferrare-Florence. Cette théorie gallicane se manifesta à Trente, car dans les débats de la XXIII[e] session générale les Francais firent la déclaration suivante : « Le Christ a confié au pape *plena potestas pascendi, regendi et gubernandi Ecclesiam universalem,* » et combattirent les Italiens qui s'appuyaient sur le concile de Florence (dans le décret d'union *pro Græcis*) en répliquant que

1. Walch, *Neueste Religions-Geschichte*, t. v, p. 245.

2. Quatre opinions ont été produites touchant l'œcuménicité du concile de Bâle. 1° Il est absolument et dans toutes ses parties œcuméniques, ses définitions dogmatiques sont des articles de foi (*Ita* Edm. Richer ; cette opinion est aujourd'hui hérétique) ; 2° Il est œcuménique jusqu'à la fin de 1437, date de la translation à Ferrare (*Ita* Bossuet ; cette opinion compte encore des défenseurs) ; 3° Il est œcuménique pour les seize premières sessions (cette opinion a de nombreux partisans qui invoquent la régularité de la convocation, la présence des légats, l'assistance de l'épiscopat nombreux, la confirmation des actes du concile par le pape. Tous les renvois aux documents qui en justifient seront faits dans l'histoire du concile de Bâle. La bulle de dissolution *Quoniam alto*, du 18 décembre 1431 et la bulle d'annulation *In arcano* de septembre 1433 furent annulées par la bulle *Dudum sacrum* de décembre 1433. Le pape et ses légats ont alors approuvé ce qui s'était fait depuis la réunion du concile. Quant aux actes suivants, du 5 février 1434 au 30 décembre 1437, ils ne furent pas confirmés, ainsi donc les seize premières sessions sont œcuméniques). 4° Le concile de Bâle, bien que convoqué pour être œcuménique, ne l'a jamais été de fait. Le concile de Ferrare-Florence, qui n'est que la continuation de celui de Bâle, n'a réuni les conditions essentielles à l'œcuménicité qu'à Ferrare et ensuite à Florence. Le nombre minime d'évêques présents à Bâle à l'ouverture du concile, le vote d'ecclésiastiques qui n'y avaient nul droit et décidèrent d'une majorité, le manque de liberté des légats du pape ne permettent pas de le tenir comne la représentation de l'Église universelle. Cette dernière opinion est aujourd'hui la plus généralement admise. Voir les principaux textes dans A. Baudrillart, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 125-128. (H. L.)

ce concile n'était pas œcuménique [1]. Raynaldo [2] et Pallavicini [3] nous fixent également au sujet des attaques que les gallicans formulèrent à Trente contre les décisions du concile de Florence, et Pallavicini fait remarquer que le célèbre cardinal Charles de Lorraine dans une lettre écrite à son représentant à Rome, Berton, lettre qui devait être communiquée au pape Pie IV, a fait les déclarations suivantes : *A se approbari omni ex parte synodum Constantiensem ac Basileensem, non item Florentinam.* C'est également ce qui ressort du passage de Noël Alexandre [4] qui nous parle en ces termes de la lettre du cardinal à Berton : *Huc superest titulorum ultimus e Florentina synodo depromptus* (Rector universalis Ecclesiæ), *quem beatissimo Patri nostro tribuere volunt. Ego negare non possum quin gallus sim et Parisiensis Academiæ alumnus, in qua Ponticifem subesse concilio tenetur et qui docent ibi contrarium, tanquam hæretici notantur. Apud Gallos Constantiense concilium in partibus suis omnibus ut generale habetur, Basileense in auctoritatem admittitur, Florentinum perinde ac nec legitimum nec generale repudiatur.* Cette opposition des gallicans contre le concile de Ferrare-Florence, encore violente à l'époque du concile de Trente, s'atténua dans la suite, et Noël
6] Alexandre déclare clairement dans une dissertation remarquable (la Xe) que le concile de Bâle fut régulièrement convoqué et qu'il eut un caractère œcuménique. Noël Alexandre soutient il est vrai avec les membres du concile de Bâle qu'en général un concile œcuménique ne peut être transféré par le pape, mais il dit avec Nicolas de Cuse : *Romanum Pontificem conciliorum œcumenicorum decreta et canones temperare posse ac de iis dispensare, ubi id postulat publica necessitas aut evidens Ecclesiæ utilitas.* Dans le cas qui nous occupe, il devint indispensable de tenir un concile en Italie à cause de l'union avec les grecs. Aussi le concile de Bâle fut-il transféré à Ferrare par Eugène IV, *de consensu sanioris partis Patrum,* et le concile lui-même donna-t-il son assentiment, dans sa XIXe session, à une translation *ex justis causis et manifestis*, ce qu'il

1. Fra Paolo Sarpi, *Istoria del concilio Tridentino*, in-fol., Londres, 1619 ; l. VII, n. LII ; Pallavicini, *Historia concilii Tridentini*, in-4, Antverpiæ, 1672, l. XIX, c. XII, n. 11. Dans le canon 8e, projeté lors de la XXIIIe session, l'expression citée plus haut fut admise.

2. Raynaldi, *op. cit.*, ad ann. 1563, n. 4, t. XXXIV, p. 313 sq.

3. Pallavicini, *op. cit.*, l. XIX, c. XVI, n. 9.

4. Nat. Alexander, *op. cit.*, sæc. XV, XVI, dissertat. X : *De synodo Florentina*, t. IX, p. 489.

fit en ces termes : *Obsecrat que per viscera misericordiæ Jesu Christi... ut ante completam reformationem... nullatenus dissolutionis consensum præstent, nec loci mutationem fieri permittant, nisi ex justis causis et manifestis.* Si donc l'on admet que la translation du concile à Florence fut régulière, on ne peut plus sérieusement lui contester son caractère œcuménique, car le pape et les évêques s'y réunirent en complète harmonie et toutes les conditions nécessaires pour qu'un concile soit œcuménique s'y trouvèrent remplies [1].

d) Le concile de Vienne est ordinairement regardé comme le XVe concile œcuménique et c'est généralement la place qu'on lui donne [2]. Plus récemment toutefois le P. jésuite Damberger a émis un avis différent dans son histoire synchronique du moyen âge [3] : « Plusieurs historiens, dit-il, en particulier les historiens français, ne parlent de ce concile que comme de l'un des plus fameux, des plus vénérables et des plus importants qui aient eu lieu, et le regardent comme le XVe œcuménique. Les ennemis de l'Église acceptent volontiers cette appréciation. Il est vrai que le pape Clément V voulut convoquer un concile œcuménique, et c'est bien ce dont parle la bulle de convocation ; mais Boniface VIII voulut lui aussi convoquer un concile œcuménique, et cependant personne ne donnerait ce titre à l'assemblée qu'il ouvrit à Rome le 30 octobre 1302. Il est encore vrai que lorsque les évêques de tous les pays ont été convoqués, on ne peut refuser d'attribuer à un concile le caractère d'œcuménicité, quoique plusieurs évêques ne s'y soient pas rendus ; mais ce caractère exige en tous [67] cas que « l'on s'occupe dans l'assemblée des affaires générales de l'Église, que l'on y prenne des décisions effectives, et que ces décisions soient ensuite proposées à l'obéissance de l'Église entière ». Or, Damberger estime que rien de tout cela n'a eu lieu au concile de Vienne ; mais cette opinion est certainement erronée, car le concile a approuvé toute une série de décrets qui, en grande partie, regardent l'Église tout entière, et non pas seulement une province (par exemple ceux qui ont trait aux Templiers), et ces décrets ont été sans contredit pleinement publiés. En outre le concile de Constance, dans sa XXXIXe session, et le Ve concile de Latran, dans sa VIIIe session, parlent du concile de Vienne comme d'un concile général [4].

1. Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, sæc. XV, XVI, dissertat. X, t. IX, p. 487-493.
2. Bellarmin, *De conciliis*, l. I, c. v.
3. Damberger, *Synchronistische Geschichte des Mittelalters*, t. XIII, p. 177 sq.
4. Mansi, *op. cit.*, t. XXVII, col. 1162 ; Hardouin, *op. cit.*, t. VIII, col. 859 ; t. IX, col. 1719.

e) Nous n'en dirons pas autant du concile de Pise, tenu en 1409. Naturellement les partisans des deux papes que ce concile déposa (Grégoire XII et Benoît XIII) refusèrent dès le début d'accorder à ce concile le caractère d'œcuménicité [1]. Notamment le chartreux Boniface Ferrier, un des légats de Benoît XIII au concile et frère de saint Vincent Ferrier, traite le concile de Pise d'assemblée hérétique et diabolique. Mais d'autres également qui n'avaient pris parti pour aucun des deux antipapes ont des doutes sur le caractère œcuménique de ce concile, tels le cardinal de Bar et, un peu plus tard, le saint archevêque Antonin de Florence [2]. Plusieurs partisans d'une véritable réforme, comme Nicolas de Clémangis et Théodoric de Brie furent eux aussi mécontents de ce qui se passait, mais, par contre, Gerson qui écrivit à cette même époque son ouvrage *De auferibilitate Papæ*, défendit les propositions émises par le concile de Pise. Après lui presque tous les gallicans se sont efforcés d'attribuer à ce concile le caractère d'œcuménicité, parce que le premier il avait appliqué la doctrine de la supériorité
[68] d'un concile œcuménique sur le pape [3]. Mais plus de la moitié de l'épiscopat dispersé et des nations entières, ne voulurent pas reconnaître le concile de Pise ni admettre ses décisions. C'est pourquoi l'autorité ecclésiastique et les théologiens les plus recommandables n'ont jamais voulu le compter parmi les conciles œcuméniques [4]. D'autre part certains théologiens ont diminué outre mesure l'importance du concile de Pise en déclarant que l'élection qu'il fit du pape Alexandre V fut sans valeur et en soutenant que Grégoire XII demeura le pape légitime jusqu'à son abdication volontaire en 1415. Tels Raynaldi [5] et Pierre Ballerini [6]. Au contraire Bellarmin tient Alexandre V pour le pape légitime, et appelle le concile de Pise : *generale nec approbatum nec reprobatum*.

1. Raynaldi, *Continuat. annal. Baronii*, ad ann. 1409, n. 74, t. xxxii, p. 281 sq.

2. Bellarmin, *De concil.*, l. I, c. viii ; Mansi, *op. cit.*, t. xxvi, col. 1160 ; Lenfant, *Histoire du concile de Pise*, Amsterdam, 1724, p. 303 sq.

3. C'est l'opinion d'Edmond Richer, *Historia conciliorum generalium*, in-4, Parisiis, 1680, l. II, c. ii. § 6. Bossuet, *Defensio cleri gallicani*, pars II, l. IX, c. xi ; Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, sæc. xv, xvi, dissert. II, t. ix, p. 267 sq.

4. Roncaglia, *Animadversiones*, dans Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, t. ix, p. 276 sq.

5. Raynaldi, *Continuat. annal. Baronii*, ad ann. 1409, n. 79-81, t. xxxii, p. 284 sq.

6. P. Ballerini, *De potestate ecclesiastica summorum Pontificum et concil. gener.*, c. vi.

f) Bellarmin fait remarquer en ces termes que le Ve concile de Latran ne peut d'une manière générale être considéré comme un concile œcuménique [1] : *ideo usque ad hanc diem quæstio superest, etiam inter catholicos.* Les gallicans ne veulent également pas le reconnaître, parce qu'il abolit la pragmatique sanction de Bourges d'accord avec le roi de France, François Ier, et qu'il conclut un nouveau concordat [2]. Mais Roncaglia [3] démontre que la France, au temps de Louis XII, a reconnu le concile de Latran comme *legitimum, indubitatum et œcumenicum,* et Noël Alexandre lui-même le comprend au nombre des conciles œcuméniques à la différence du concile schismatique de Pise tenu comme lui au XVIe siècle [4].

g) Nous avons ailleurs [5] discuté à fond la question de l'œcuménicité du concile de Sardique, et nous traiterons encore cette question dans le cours de notre ouvrage en terminant l'exposé historique de ce concile.

h) Les grecs considèrent le concile appelé Quinisexte, en 692 (le concile *Trullanum*), comme une suite du VIe concile œcuménique, et attribuent ses 102 canons au VIe concile. Plusieurs auteurs d'Occident se sont également laissés induire en erreur par cette opinion des grecs, mais depuis des siècles on est pleinement d'accord pour refuser à ce concile le caractère de l'œcuménicité. [69]

i) On a appelé œcuméniques les deux conciles de Pavie et de Sienne, en 1423, et les papes leur ont eux-mêmes donné cette appellation [6]. Celui de Sienne est même désigné comme un concile *sacrosancta generalis* [7]. Mais ces deux conciles n'eurent aucun résultat, et ne peuvent être considérés que comme une tentative, qui échoua d'ailleurs, de concile œcuménique; tandis que pareille tentative réussit huit années plus tard à Bâle. Il est donc certain que ces deux conciles ne peuvent trouver place dans notre liste des conciles œcuméniques.

k) Il est à remarquer que jusqu'au XVe siècle les papes, au moment

1. Bellarmin, *De conciliis*, l. III, c. XIII.
2. Ellies du Pin, *De antiqua Ecclesiæ disciplina*, in-4, Parisiis, 1686, p. 344.
3. Roncaglia, *op. cit.*, p. 470.
4. Nat. Alexander, *op. cit.*, t. IX, p. 506 sq., 515 sq., *Scholion*, XII.
5. *Theologische Quartalschrift*, 1852, p. 399-415.
6. Bulle de Martin V, dans Mansi, *op. cit.*, t. XXIX, col. 8; Hardouin, *op. cit.*, t. VIII, col. 1109.
7. Mansi, *Concil. amplis. collect.*, t. XXVIII, col. 1060; Hardouin, *Collect. concil.*, t. VIII, col. 1015.

de leur entrée en fonctions, ne devaient prêter serment que sur huit conciles œcuméniques. C'est ce que nous font connaître les légats du pape au concile de Constance [1]. Si cependant le *Liber diurnus* [2] ne parle que de six conciles œcuméniques lorsqu'il indique la formule du serment prêté par les papes, cela provient de l'ancienneté de cette formule qui était employée au commencement du VIIIe siècle (715). C'est aussi en s'appuyant sur ce *Liber diurnus* que Gratien parle du nombre des conciles [3]; mais il indique huit conciles (et non six) et J. H. Bohmer nous dit à ce sujet, que ce passage du *Liber diurnus* fut écrit en 715, à une époque où les septième et huitième conciles œcuméniques n'avaient pas encore été tenus.

l) Lorsque les actes du concile de Florence furent publiés pour la première fois sous Clément VII, en 1526, on leur donna pour titre : *Synodus œcumenica octava.* Cette désignation leur fut imposée par un notaire grec (les grecs ne reconnaissent en effet que les sept premiers conciles œcuméniques) et à Rome on négligea de corriger cette erreur [4].

XI. Préséance et votes dans les conciles.

Dans quelques contrées, en Afrique par exemple, les évêques étaient placés d'après l'ancienneté de leur ordination [5]; ailleurs ils

1. Mansi, *op. cit.*, t. xxx, col. 657.
2. *Liber diurnus* (édit. de Rozière, 1869), p. 177 sq., 186.
3. *Corp. juris canon.*, c. VIII, dist. XVI.
4. Baronius, *Annales*, ad ann. 869, n. 17, t. xv, p. 180 ; Nat. Alexander, *op. cit.*, t. IX, p. 491.
5. Cette affirmation paraît inexacte. Les procès-verbaux des conciles africains qui nous sont parvenus ne contiennent aucune indication protocolaire relative au rang des évêques entre eux. La comparaison des signatures dont se composent les différentes listes permet de constater qu'il n'existait pas trace de classement méthodique par provinces ou par régions ; on ne relève nul indice de hiérarchie, rien qui mette sur la voie de préséances-nées, sinon que le premier rang est toujours réservé à l'évêque de Carthage. C'est donc une pure conjecture qui a fait avancer que les évêques exprimaient leur suffrage d'après une hiérarchie fondée sur l'âge ou sur l'ancienneté de la consécration épiscopale. L'étude comparée des listes contredit cette affirmation, car elle fait voir que le plus souvent les noms communs à plusieurs documents apparaissent sur chacun d'eux dans un ordre différent. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. II, p. 251. Sur les primats provinciaux, en Afrique. Cf. *ibid.*, t. I, p. 86. (H. L.)

se rangeaient d'après l'importance de leur siège épiscopal. Dans les conciles tenus en Orient, les prêtres et les diacres envoyés par leurs évêques pour les représenter occupaient la place qui revenait à ces évêques. En Occident au contraire, on ne se conforme pas ordinai- [70] rement à cet usage. Au concile du Vatican on donna la préséance aux prélats qui occupaient un rang supérieur dans la hiérarchie. Les cinq cardinaux légats occupèrent les places présidentielles ; à côté d'eux se groupèrent en fer à cheval les autres membres du concile, d'abord les cardinaux, puis les patriarches, les primats, les archevêques, les évêques (d'après leur rang d'ancienneté) les abbés, les généraux d'ordres, etc. Les représentants des prélats absents ne furent pas admis. Le pape présida les sessions publiques, et les cinq légats se placèrent alors parmi les cardinaux et d'après leur rang. Les autres membres occupèrent la place qui leur revenait d'après leur rang dans la hiérarchie. Dans les conciles espagnols, les prêtres signèrent toujours après les évêques [1], mais dans les signatures du concile d'Arles (314) on ne peut remarquer aucun ordre ; ce concile décida cependant que si un évêque amenait avec lui un ou plusieurs clercs (même minorés), ces clercs devaient signer immédiatement après leur évêque et avant l'évêque suivant.

L'ordre des signatures indique aussi évidemment l'ordre de préséance [2]. Le concile d'Arles fait cependant encore exception à cette règle, les légats du pape, les deux prêtres Claudien et Vite ne signèrent en effet qu'après quelques évêques [3], tandis que dans tous les autres conciles, même dans les conciles orientaux, les légats du pape signèrent avant tous les évêques et tous les patriarches, même quand ils n'étaient que de simples prêtres [4].

Habituellement les membres d'un concile étaient assis en cercle, au centre de ce cercle était placé le livre des saintes Écritures, et aussi parfois les collections des canons de l'Église avec des reliques des saints ou de la sainte croix. Derrière chaque évêque était ordinairement assis le prêtre qui l'accompagnait, tandis que le diacre se

1. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, 1905, p. 101-102, 285, 297.

2. Cette affirmation, en l'état de nos connaissances sur la hiérarchie des anciens sièges, est purement gratuite. (H. L.)

3. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 476 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 266.

4. Voir ce qui a été dit plus haut, p. 41, au sujet de la présidence des conciles œcuméniques ; on ne trouve à cette règle qu'une seule exception, c'est au IIIe concile œcuménique.

plaçait plus bas à côté ou bien devant l'évêque [1]. Nous possédons une ordonnance du IV[e] concile de Tolède en 633 (can. 4), qui donne le cérémonial à suivre pour l'ouverture des anciens conciles espagnols : « Avant le coucher du soleil du jour désigné (18 mai) tous ceux qui ont quelque charge dans l'Église devront sortir, et on fer-
[71] mera toutes les portes à l'exception de celles par lesquelles les évêques devront entrer et à cette porte se tiendront tous les portiers. Les évêques viendront alors prendre place d'après le rang de leur ordination et après eux les prêtres désignés, puis les diacres. Les prêtres seront assis derrière les évêques, les diacres au contraire se tiendront en avant, tous occupant des places en forme de cercle. On admettra enfin les laïques que, par élection, le concile aura jugés dignes de cette faveur; les notaires nécessaires seront aussi introduits. Tous garderont le silence. Lorsque l'archidiacre prononcera l'invocation : *Orate,* tous se prosterneront : après quelques instants un des plus anciens évêques se lèvera pour réciter à haute voix une prière pendant laquelle tous les autres resteront prosternés. La prière terminée, tous répondront *Amen* et se lèveront à l'invocation de l'archidiacre : *Erigite vos !* Un diacre, vêtu d'une aube blanche, portera alors dans le milieu, pendant que tous gardent le silence, un code des canons et lira les règles pour la tenue du concile. Après cette lecture, le métropolitain prononcera un discours et invitera les assistants à faire connaître leurs réclamations. Si un prêtre, un diacre ou un laïque a quelque plainte à formuler, il la fera connaître à l'archidiacre du métropolitain, et celui-ci la portera à son tour à la connaissance du concile. Aucun évêque ne devra s'éloigner avant les autres, et personne ne devra prononcer la clôture du concile avant que toutes les affaires ne soient terminées. » Le concile se terminait par une solennité analogue à celle de l'ouverture, après que le métropolitain avait indiqué l'époque de la fête de Pâques, et celle de la réunion du prochain concile ; on désignait enfin les évêques qui devaient assister le métropolitain pour les solennités de Noël et de Pâques [2].

1. Salmon, *Traité de l'étude des conciles*, in-4, Paris, 1724, p. 861.

2. Mansi, *op. cit.*, t. I, col. 10 ; t. X, col. 617 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 6 sq. ; t. III, col. 580. Le cérémonial observé dans la séance d'ouverture du concile du Vatican est décrit dans les *Acta et decreta ss. et œcum. concil. Vaticani*, in-4, Friburgi, 1871, p. 120 sq.

XII. Vote dans les conciles.

Avant le concile de Constance on avait employé dans tous les conciles le vote par tête. Mais à Constance, pour neutraliser l'avantage que devaient à leur grand nombre les prélats italiens, on fit voter par nation : cinq nations, l'Italie, la France, l'Allemagne, l'Angleterre et l'Espagne eurent chacune droit à une voix [1]. Mais dans chaque nation le vote eut lieu par tête [2]. Le concile de Bâle adopta une [72] autre disposition. On divisa, sans distinction de nationalité, tous les membres présents en quatre grandes commissions, de la foi, de la paix, de la réforme, et des affaires générales. Chaque commission avait son président particulier et elle se réunissait trois fois par semaine. Quand une commission avait pris une décision, elle la communiquait aux trois autres, et lorsque trois commissions au moins s'étaient mises d'accord sur une question, la décision prise devenait décret synodal et était proclamée comme telle dans une assemblée générale par le président du concile [3].

Dans les conciles postérieurs à celui de Bâle, cette manière particulière de voter fut de nouveau abandonnée, et, au commencement du concile de Trente, lorsque les légats du pape demandèrent si on voulait voter par nation ou par tête, ce fut ce dernier mode qui fut adopté comme étant le plus conforme aux traditions de l'Église. C'est du moins ce que rapportent Sarpi [4] et Pallavicini [5]. Sarpi

1. On décréta d'abord que, comme au concile de Pise, l'assemblée serait divisée en quatre nations ; plus tard, on en ajouta une cinquième, l'Espagne. Chaque nation avait la nomination d'un nombre déterminé de délégués, ecclésiastiques ou laïques. A la tête des députés de chaque nation se trouvait un président qu'on changeait tous les mois. Enfin, les nations avaient leurs réunions séparées pour examiner les questions et arrêter leurs résolutions. Quand on serait tombé d'accord sur un point, on réunirait une congrégation générale des quatre nations, *nationaliter*. Celle-ci après l'adoption d'un article le soumettrait à la session générale du concile, *conciliariter*. Von der Hardt, *Rerum concilii œcumenici Constantiensis*, in-4, Francofurti, 1697, t. I, col. 157 ; Gerson, *Opera*, édit. Ellies du Pin, t. II, col. 980. (H. L.)

2. Von der Hardt, *op. cit.*, t. II, col 230 ; t. IV, col. 40.

3. Mansi, *op. cit.*, t. XXIX, col. 377 ; Hardouin, *op. cit.*, t. VIII, col. 1439 sq.

4. P. Sarpi, *op. cit.*, l. II, c. XXIX ; Pallavicini, *op. cit.*, l. VI, c. IV, n. 9.

5. Brischar, *Beurtheilung der Controversen Sarpis und Pallavicinis*, t. I, p. 151 sq.

ajoute, à tort, que plusieurs Pères du concile de Trente demandèrent le vote par nation, mais Pallavicini démontre que personne ne formula pareille demande, et que les légats ne posèrent cette question que par simple mesure de prudence.

Par contre, le concile de Trente introduisit une pratique que nous ne retrouvons pas dans l'antiquité chrétienne. Dans les anciens conciles, les discussions sur les décrets à formuler eurent lieu dans les sessions mêmes, aussi les actes de ces conciles contiennent-ils les procès-verbaux de disputes très animées. Au concile de Trente, au contraire, chaque sujet fut soigneusement étudié et discuté dans des commissions particulières, et lorsque tout était mis au point et précisé, le décret était présenté à l'approbation du concile général; c'est pourquoi les actes du concile de Trente ne renferment aucune discussion, et ne contiennent que des décrets, etc. Il en fut de même au concile du Vatican. Sept commissions qui avaient été convoquées l'année précédente et se composaient de théologiens de nationalités différentes communiquèrent au concile le résultat de leurs travaux. Ces commissions furent les suivantes : 1. la *congregatio cardinalicia directrix* (à laquelle votre humble serviteur fut adjoint comme *consultor*), 2. la *commissio cæremoniarum*, 3. *politia ecclesia-*
73] *stica*, 4. *pro Ecclesiis et missionibus Orientis*, 5. *pro Regularibus*, 6. *theologico-dogmatica*, 7. *pro disciplina ecclesiastica*. Les *schemata* (projets des décrets) préparés par ces sept commissions furent soumis au concile et utilisés en partie. Dans le concile même il y eut sept députations : 1. *pro recipiendis et expediendis Patrum propositionibus* (nommée par le pape lui-même), 2. *Judices excusationum*, 3. *Judices querelarum et controversarium* (à cause des contestations concernant le rang, etc.), 4. *Deputatio pro rebus ad fidem pertinentibus*, 5. *Deputatio pro rebus disciplinæ ecclesiasticæ*, 6. *pro rebus ordinum regularium*, 7. *pro rebus ritus orientalis et apost. missionibus* (ces cinq commissions nommées par le concile lui-même). De plus l'ordre des discussions fut réglé par la lettre apostolique du 27 novembre 1869 *Multiplices inter* [1]. Mais en présence de l'insuffisance des résultats obtenus (on avait en effet dans les *schemata* proposés étudié beaucoup de questions et fait de nombreuses propositions, mais on ne pouvait savoir quelles propositions seraient approuvées par le concile), un nouvel ordre de discussions destiné à l'assemblée générale fut publié le

1. *Acta et decreta s. et œcumen. concilii Vaticani*, in-4, Friburgi, 1871, t. I, p. 66 sq.

20 février 1870 [1]. Celui qui eut des objections à faire contre un *schema* proposé et crut pouvoir produire des propositions meilleures, fut invité à le faire par écrit. La députation compétente (par exemple *pro rebus ad finem pertinentibus*) examina alors les remarques faites, et modifia le cas échéant le *schema* primitif. Si quelqu'un souhaitait encore après cela voir introduire des modifications, il devait alors adresser sa réclamation aux légats et leur exposer ses propositions, d'abord verbalement, puis par écrit, après en avoir reçu l'autorisation. Car les légats eurent le droit de faire voter à la fin des débats, l'assemblée réunie, pour examiner les propositions faites par dix membres du concile et ils exercèrent ce droit. Les amendements ainsi étudiés étaient rassemblés par la commission synodale compétente, cette commission les étudiait et les transmit à la commission générale qui les admit ou les rejeta en votant par assis ou levé et fit connaître sa décision en inscrivant pour chaque *schema* la mention *placet* ou *non placet* ou encore *placet juxta modum*. La commission générale proclama alors d'une manière solennelle dans une session publique l'approbation ou le rejet de chaque *schema*.

Un certain nombre d'évêques (de la minorité) adressa le 2 janvier [74] et le 1er mars 1870 des protestations aux légats au sujet de l'ordre des discussions établi aussi bien par l'ordonnance du 27 novembre 1869 (*Multiplices inter*) que par celle du 10 février 1870; mais ce fut sans succès [2]. Dans leur réclamation du 2 janvier, les évêques demandèrent que les questions traitées (et sténographiées) fussent communiquées aux membres du concile aussitôt après leur impression, et que les *schemata* se rapportant à une même question fussent publiés à la fois, que les évêques fussent divisés en six groupes d'après leur nationalité, groupes qui communiqueraient leurs propositions et leurs décisions aux délégués du concile, par l'intermédiaire d'hommes de confiance choisis par eux, etc. Dans leur deuxième supplique (celle du 1er mars), ils exprimèrent la crainte qu'en se conformant en tous points à l'ordre des discussions présenté le 20 février la liberté des membres pris séparément ne fût compromise et que l'on ne pût trop facilement couper la parole aux membres de la minorité en clôturant hâtivement les débats. Les autres

1. *Acta et decreta s. et œcumen. concilii Vaticani*, in-4, Friburgi, 1871, t. I, p. 163.

2. Friedrich, *Documenta ad illustrandum concilium Vaticanum*, in-8, Nordlingen, 1871, t. I, p. 247 sq., 258 sq.

prescriptions relatives au *Cérémonial* employé dans le concile sont contenues dans le recueil des actes [1].

Les décisions des conciles furent, en général, publiées au nom du concile même qui les avait portées, mais il est aussi arrivé que, lorsque le pape présida le concile, ces décisions furent publiées sous forme de décrets du Saint-Siège avec cette addition toutefois *sacra universali synodo approbante*. C'est ce qui eut lieu d'abord au IIIe concile de Latran, puis au IVe et au Ve, en partie aussi pour le concile de Constance [2].

XIII. Bibliographie [3].

Jacques Merlin [4], docteur de l'Université de Paris, chanoine et grand pénitencier de l'église métropolitaine, fit paraître à Paris, en 1524, chez Galiot du Pré, la première collection conciliaire dans un volume divisé en deux tomes : *Tomus primus quatuor conciliorum generalium, quadraginta septem conciliorum provincialium authenticorum, decretorum sexaginta novem Pontificum ab Apostolis et eorum canonibus usque ad Zachariam primum, Isidoro authore. Cum privilegio venundatur Parisiis in edibus Galioti a Prato. 1524* [5].

1. *Methodus servanda in prima sessione* etc. Ce cérémonial se trouve également dans l'*Ordo concilii œcumenici*, etc., imprimé par les *Acta et decreta*, t. I, p. 110 sq., 120 sq.

2. Un très intéressant travail de A. Tardif, *Les canons des conciles œcuméniques. Leur publication en France*, a paru dans la *Revue des quest. histor.*, 1872, t. XII, p. 463-477.

3. Ce § XIII de la Préface a été entièrement refondu par l'annotateur dont le travail s'est trouvé bien facilité par la précieuse étude d'histoire littéraire intitulée : *Jean-Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*, par le R. P. Henri Quentin, in-8, Paris, 1900, 272 pp. Le présent paragraphe n'est qu'un résumé de la partie bibliographique de cet ouvrage. (H. L.)

4. Camus, dans les *Notices et extraits des mss. de la Biblioth. nationale*, t. VI, p. 286, signale la ressemblance existante entre l'édition de Merlin et le ms. *B. 19* de la bibliothèque du Palais-Bourbon (XII-XIIIe s.) ; cf. Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianæ et capitula Angilramni, ad fidem librorum mss. recensuit, fontes indicavit, commentationem de collectione Pseudo-Isidori præmisit*, in-8, Leipzig, 1863, præf., p. LXXII.

5. Le privilège du Roi est daté de 1520 et la formule d'adieu au lecteur qui termine ce premier volume porte la date 1524.

Secundus tomus conciliorum generalium. Practica quinte synodi Constantinopolitanæ. Sexta synodus Constantinopolitana, acta concilii Constantiensis, decreta concilii Basileensis, approbatio actorum concilii Basileensis, confirmatio constitutionum Friderici et Karolini. Cum privilegio venundatur Parisiis in edibus Galioti a Prato, in-fol., 1524.

Le premier volume contenait, ainsi que l'annonçait son titre, quatre conciles généraux, quarante-sept conciles provinciaux et les décrétales de soixante-neuf papes d'après un manuscrit tardif de la collection du Pseudo-Isidore. Le second volume renfermait les actes des Ve et VIe conciles généraux, ceux du concile de Constance d'après une édition particulière, ceux de Bâle d'après une copie authentique.

La deuxième édition parut en 1530 [1]. Voici le titre : *Concilia generalia Græcorum et Latinorum, cum plerisque actis synodalibus, adjunctis plurimis pontificum sanctionibus*, un seul volume in-fol., Coloniæ, Quentel. En 1535, une troisième édition parut à Paris, chez Regnault, en deux volumes in-8. Voici le titre du tome premier. *Conciliorum quatuor generalium, Niceni, Constantinopolitani, Ephesini, et Calcedonensis, que divus Gregorius Magnus tanquam quatuor Evangelia colit ac veneratur. Decretorum etiam sexaginta novem pontificum, ab Apostolis et eorundem canonibus, usque ad Zachariam primum Isidoro authore. Item Bulla aurea Caroli IV imperatoris, de electione regis Romanorum* [2].

Le titre du tome IIe était identique à celui de la 1re édition (1524), sauf cette addition : *Approbatio actorum concilii Basileensis per Nicolaum papam quintum.*

En 1538, Pierre Crabbe, franciscain, publia chez Quentel, à Cologne, deux volumes in-folio contenant : *Concilia omnia, tam generalia, quam particularia, ab Apostolorum temporibus in hunc usque diem a*

1. Elle ne se distingue de la précédente que par quelques coupures dans la préface virulente de la première édition et une addition peu importante à la fin de l'ouvrage.

2. Outre cette bulle d'or, le premier volume, dans l'édition de Cologne (1530), et dans celle de Paris (1535), contient la bulle de Pie II : *Execrabilis et pristinis temporibus inauditus* défendant l'appel au futur concile. Sur cet ouvrage cf. Fabricius, *Biblioth. græca*, t. XI, p. 113-114 (édit. Harlès, t. XII, p. 293) ; Walch, *Biblioth. theol.*, t. III, p. 829-830 ; Salmon, *Traité de l'étude des conciles*, 1726, p. 288 sq., 724 ; H. Quentin, *op. cit.*, p. 7-11. Sur Jacques Merlin, voir J. de Launoy, *Regii Navarræ gymnasii Paris. hist.*, dans *Opera*, in-fol., Coll. Allobr., 1731, t. IV, part. 2, p. 607.

sanctissimis Patribus celebrata, et quorum acta literis mandata, ex vetustissimis diversarum regionum bibliothecis haberi potuere, his duobus tomis continentur. Tomus primus *ea recenset concilia quae a beato Petro apostolo usque ad Johannem huius nominis papam secundum servata invenimus. Quorum ordinem et nomina si quis accuratius desideret versa pagina indicabit. Coloniae, MDXXXVIII, mense Septembri, Petrus Quentel excudebat. Cum gratia et privilegio tam Caesario quam regio per Imperium, atque Brabantiam, ac ultra Mosam.* — Tomus secundus... *A temporibus Agapeti papae usque ad Eugenium papam quartum.* Les dédicaces sont datées du 1er janvier 1538, l'*Ad lectorem* de Graës (à la fin du tome II) du 19 août 1538, la liste des manuscrits (en tête du tome Ier du 21 août 1538. Il a été publié une deuxième édition en trois volumes in-folio, à Cologne, en 1551, avec ce titre modifié : *Conciliorum omnium tam generalium quam particularium, quae iam inde ab Apostolis in hunc usque diem celebrata, ex vetustissimis diversarum regionum bibliothecis haberi potuerunt in tres nunc tomos ob recentem multorum additionem divisa.* Tomus primus. (Secundus tomus... *a quinta synodo Constantinopolitana usque ad synodum Constantiensem.* — Tertius tomus... *a synodo Basileensi usque ad concilium universale Tridentinum*), *cum indice novo copiosissimo. Coloniae Agrippinae. Ex officina Joannis Quentel, anno Domini MDLI. Cum gratia et privilegio Caesareae Majestat. per Imperium et universas ejus haereditarias ditiones ad sexennium* [1]. L'*Ad lectorem* (en tête du tome Ier) est daté du 19 janvier 1551. « Crabbe eut le mérite de donner aux collections la forme qu'elles ont encore. Les documents furent par lui rangés chronologiquement. En tête de chaque pontificat figura la vie du pape, tirée du *Liber pontificalis*, dont Crabbe fut ainsi, au moins partiellement, le premier éditeur; en marge on lut des variantes, et, au début ou à la fin des textes, on trouva des notes historiques ou critiques. Le plan des Labbe, des Coleti et des Mansi n'est pas autre [2]. » Pierre Crabbe avait fait consciencieusement son métier d'éditeur, fouillant, en chercheur heureux, les bibliothèques. C'était ainsi qu'au lieu des cinquante-cinq conciles de Merlin [3], il donnait les actes de cent trente

1. Crabbe fut aidé de Graës, ainsi qu'il le reconnaît : *Adjuv. Orth. Gratio.*

2. H. Quentin, *op. cit.*, p. 13.

3. Sur ce recueil, cf. Fr. Salmon, *op. cit.*, p. 291 sq., 728-740 ; L. C. Ludovici, *De posteriori edit. P. Crabbii collect. concil., pontific.*, in-4, Lepsiæ, 1715. C. Chaillot a reproduit le travail de Fr. Salmon avec quelques observations

assemblées au moins. « Il doit être loué surtout du soin avec lequel il a donné les textes [1]. »

La nouvelle collection conciliaire eut pour éditeur le célèbre chartreux Surius. L'ouvrage se compose de quatre volumes in-folio, imprimés à Cologne et datés de l'année 1567. En voici le titre : *Tomus primus conciliorum omnium, tum generalium, tum provincialium atque particularium, quae iam inde ab Apostolis usque in praesens habita, obtineri potuerunt, magna insignium synodorum, aliorumque maxime utilium accessione ades nunc auctorum, ut in tomos* IV *distributa sint : aliquot locorum millibus in synodis et epistolis decretalibus hactenus editis, ad vetustissimorum manuscriptorum codicum fidem diligenter emendatis et restitutis per F. Laurentium Surium carthusianum. Cum indice locupletissimo quatuor tomis communi. Coloniae Agrippinae, apud Gerovinum Calenium et haeredes Johannis Quentelii, anno Domini* M.D.L.XVII. *Cum gratia et privilegio imperiali in decennium.* Les tomes IIe, IIIe et IVe ont un titre plus court : *Tomus... conciliorum... quæ iam inde ab Apostolorum temporibus usque in praesens habita sunt, quibus iam demum non pauca accesserunt, multo studio hinc inde conquisita, atque hactenus non parum desiderata.* La dédicace est datée du 30 janvier 1567, la dernière page du tome IVe, du 31 janvier. Les quatre volumes portent la même date et le tome Ier est précédé d'un *Index* général. Les additions et corrections que fait sonner si haut le titre du tome Ier consistent dans l'insertion du *Codex encyclicus* et de nombreuses corrections très regrettables parce qu'elles procédaient de la préoccupation habituelle de Surius soucieux de purisme plus que de cette scrupuleuse exactitude dont il se vante. « Non seulement il supprime bon nombre de variantes mises en marge par Crabbe [2], écrit dom

nouvelles dans la *Revue du monde catholique*, 1866-1867, t. XVI, p. 238-255 ; t. XVII, p. 37-57 ; t. XIX, p. 352-363 ; et sous une forme différente dans *Analecta Juris Pontificii* 1869, t. V, part. 2, col. 239-255 ; H. Quentin, *op. cit.*, p. 12-17.

1. H. Quentin, *op. cit.*, p. 15.

2. « Rappelons en passant que c'est à une de ces suppressions de variantes qu'est due, en partie, une des plus célèbres querelles littéraires et doctrinales du XVIIe siècle : celle de l'abbé de Saint-Cyran contre Sirmond, au sujet du second canon du premier concile d'Orange sur la confirmation. La leçon *sed ut non necessaria habeatur repetita chrismatio* attaquée par Saint-Cyran comme une nouveauté condamnable qui aurait été introduite par Sirmond dans ses *Conciles* de France, se trouvait indiquée dans la marge de l'édition de Crabbe, mais Surius l'avait supprimée avec plusieurs autres. V. la bibliographie de cette querelle dans Sommervogel, *Biblioth. de la Cie de Jésus*, t. VII, p. 1244. »

Quentin, non seulement il supprime ou met en caractères ordinaires celles que Crabbe avait insérées en menus caractères dans le corps même de son texte; mais il ne fait pas difficulté de rendre clairs au moyen d'un léger changement, parfois heureux, mais parfois aussi malheureux, les passages auparavant obscurs, ou bien de retrancher un morceau pour le mettre ailleurs, ou bien encore d'ajouter son propre texte à la fin d'un document ancien, sans rien mettre pour empêcher de les confondre. Ces infidélités sont d'autant plus regrettables que, par l'entremise de Bini, qui avait en Surius une confiance exagérée, elles ont passé dans toutes les collections conciliaires suivantes [1]. »

Les bibliographes sont presque seuls aujourd'hui à connaître une collection conciliaire dont Hefele lui-même ne parle pas dans sa première édition. Le *Nomenclator literarius* de Hurter en dit un mot [2] et le *Répertoire des sources historiques du moyen âge* de M. Ul. Chevalier n'y fait pas allusion. Cette collection a pour éditeur Dominique Nicolini, avec Dominique Bollanus, O. P., pour principal collaborateur. Ce recueil se compose de cinq volumes in-folio, imprimés à Venise et datés tous les cinq de l'année 1587. Voici le titre : *Conciliorum omnium tam generalium, quam provincialium quae iam inde ab Apostolorum temporibus, hactenus legitime celebrata haberi potuerunt, volumina quinque. Quibus novissima hac editione, post Surianam, accessere praesertim Nicaenum, et Ephesinum, celeberrima concilia. In quorum omnium collocatione temporum ratio habita est, et eruditae notationes per catholicos theologos additae. Primo volumini praefixus est index conciliorum omnium, et seorsum principalium capitum, in illis contentorum. Cuique autem volumini praemissus est rerum vocumque omnium singularium locupletissimus index in studiosorum maiorem utilitatem et commodum, Sixti V, Pontificis Maximi, felicissimis auspiciis. Venetiis,* MDLXXXV. *Apud Dominicum Nicolinum.*

Le soin typographique apporté à cette édition n'est pas en rapport avec son mérite. La collection nouvelle, dont la dédicace est datée du 26 septembre 1585, reproduit les quatre volumes de Laurent

1. H. Quentin, *op. cit.*, p. 18-19. Sur le recueil de Surius, voir Salmon, *op. cit.*, p. 296 sq., 743-752 ; Fabricius, *Biblioth. græc.*, t. XI, p. 115 (éd. Harlès, t. XII, p. 294) ; H. Quentin, *op. cit.*, p. 17-19.

2. Hurter, *Nomenclator literarius*, in-8, Œniponte, 1892, t. I, p. 214-215. La notice qu'on y lit sur Dominique Bollanus doit être complétée par celle de dom H. Quentin, *op. cit.*, p. 19, note 2.

Surius auxquels elle ajoute plusieurs pièces déjà connues, par exemple : l'édition des *Constitutions apostoliques* et *Canons arabes de Nicée* par le P. Torres, parue à Anvers, dès 1578; la traduction du concile d'Éphèse du P. Théod. Peltan, parue à Ingolstadt, dès 1576; l'édition du concile de Nicée du P. Alph. Pisanus parue à Cologne, dès 1581, la lettre de Nicolas Ier aux Bulgares publiée par le P. Torres en 1578; enfin les actes des cinq premiers conciles provinciaux de Milan sous saint Charles Borromée publiés en 2 vol. in-8 à Milan et à Brescia, dès 1579-1581. Ce recueil si peu connu n'a pas laissé d'inaugurer une méthode nouvelle. A partir de cette époque, les collecteurs de conciles nationaux se chargeront de découvrir les pièces nouvelles et de publier des recueils particuliers. Leur œuvre, bonne ou mauvaise, ira se fondre dans les grands recueils qui deviendront de plus en plus des compilations impersonnelles. « Le format grandira très rapidement, les caractères deviendront plus compacts, on entrera bientôt dans l'ère des monuments typographiques; mais à ce progrès tout en surface la critique ne gagnera guère et la pureté des textes ira plutôt en décroissant au cours de ces réimpressions successives [1]. »

En 1606, Sévérin Bini [2] fit paraître, à Cologne, une nouvelle collection conciliaire en quatre tomes in-folio, formant cinq volumes. Voici le titre : *Concilia generalia et provincialia, quotquot reperiri potuerunt, item epistolae decretales, et Romanorum Pontificum vitae : omnia studio et industria R. D. Severini Binii licenciati recognita, aucta, notis illustrata et historico methodo disposita. Coloniae Agrippinae, apud Joannem Gymnicum et Anton. Hierati, 1606.*

Bini, pour se mettre à l'aise avec Nicolini-Bolani, ne fait aucune mention de leur recueil auquel il se borne à faire des emprunts. D'ailleurs, il procède presque exclusivement de la collection de Surius et sa confiance dans le savant chartreux est inébranlable. En 1618, Bini donne une deuxième édition remaniée de son propre recueil, et il se préoccupe avant toute chose de classer ses nombreuses additions de manière à ne pas déranger la division primitive en quatre tomes, consacrée par Surius. Cette fois, il a divisé trois de ses tomes chacun en deux volumes et un quatrième tome en trois

1. H. Quentin, *op. cit.*, p. 19-21.

2. Sur ce personnage, cf. Hurter, *op. cit.*, t. I, p. 466 ; H. Quentin, *op. cit.*, p. 21-44 ; J.-B. Martin, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 900-901 (trop indulgent pour Bini à qui il accorde une part trop considérable de travail personnel dans son édition).

volumes, soit quatre tomes en neuf volumes. Voici le titre de cette seconde édition : *Concilia generalia et provincialia, graeca et latina quotquot reperiri potuerunt. Item epistolae decretales et Romanorum Pontificum vitae, omnia studio et industria R. D. Severini Binii. SS. Theologiae doctoris, Metrop. Eccles. Colon. canonici praesbyteri, ex manuscriptis aliisque emendatioribus codicibus nunc secundo aucta eorumdemque collatione recognita, notis utilissimis illustrata, historica methodo disposita et in tomos quatuor distributa. Ad S. D. N. Paulum papam V. Coloniae Agrippinae, sumptibus Antonii Hierati sub signo gryphi. Anno* MDCXVIII. *Cum gratia et privilegio S. Cæsar. maiestatis.* Une troisième édition imprimée à Paris, en 1636, a enfin rompu le cadre gênant de Surius ; le recueil comprend cette fois neuf tomes in-folio en onze volumes. En voici le titre, différent de celui de la deuxième édition : *Concilia generalia et provincialia graeca et latina quae reperiri potuerunt omnia. Item epistolae decretales et Romanorum Pontificum vitae. Opera et studio R. D. Severini Binii, S. Theol. doctoris et profess., Metropol. Eccles. Coloniensis canonici et presbyteri, ex manuscr. codicibus inter se collatis aucta et recognita, notis illustrata et historica methodo disposita. Opus nunc primum in Gallia diligentius quam antea et accuratius editum, ab eius collectore denuo recognitum et in tomos novem distributum; indicibus item suis locupletatum : uno rerum, verborum et Pontificum, epistol. decretalium et conciliorum, ordine alphabetico dispositorum; altero locorum Sacrae Scripturae. Lutetiae Parisiorum, sumptibus Caroli Morelli, typographis regii.* MDCXXXVI. *Cum privilegio Regis* [1]. Cette collection Bini n'offre guère d'inédits. Dans la première édition il a mis largement à profit la collection des conciles d'Espagne de Garcias Loaisa [2] et trois volumes des lettres des Papes [3].

Bini fut un annotateur intrépide. Ses notes sont presque toujours trop longues. La matière lui est fournie par Baronius et par Bellar-

1. La pagination des volumes de l'édition de Cologne est reproduite en marge de l'édition de Paris. Sur ce recueil, cf. Salmon, *op. cit.*, p. 300 sq., 756-769 ; Fabricius, *Biblioth. græca* (1722), t. XI, p. 115-116 (édit. Harlès, t. XII, p. 295) ; H. Quentin, *op. cit.*, p. 21-24.

2. *Collectio conciliorum Hispaniæ, diligentia Garsiæ Loaisa elaborata, eiusque vigiliis aucta*, Madriti, excudebat Petrus Madrigal, *M. D. XCIII*, un vol. in-fol.

3. *Epistolarum decretalium summorum Pontificum, Tomus primus* (II° III°), *cum privilegio ; Romæ, in aedibus Populi Romani, apud Georgium Ferrarium. M. D. XCI. Superiorum permissu.*

min, il ne fait guère que mettre en œuvre. Ses textes ont prêté le flanc à des critiques sévères ; on a mis en question la bonne foi de l'éditeur ; il ne mérite pas un tel soupçon, sa loyauté est indubitable, par contre sa critique est pitoyable. Il s'était imposé d'accueillir des textes et il ne s'est pas préoccupé de leur correction ; or, cette correction était des moins satisfaisantes. La compilation de Surius et celle de Paul V, dont on va parler, presque également défectueuses, ont valu à leur copiste imprudent sa réputation fâcheuse.

La compilation de Paul V consiste dans une édition des conciles généraux préparée et publiée à Rome, sous le pontificat de Paul V. L'ouvrage se compose de quatre volumes in-folio parus de 1608 à 1612. Voici le titre : Τῶν ἁγίων οἰκουμενικῶν Συνόδων τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας ἅπαντα, *Concilia generalia Ecclesiae catholicae.* Tomus primus. *Pleraque graece nunc primum prodeunt : omnia autem ex antiquis exemplaribus tum graecis tum latinis diligenter recognita. Romae. Ex typographia Vaticana,* MDCVIII... Tomus secundus. *Ex typographia Vaticana,* MDCIX (à la fin du volume on lit : *Ex typographia Camerae Apostolicae,* MDCX)... — Tomus tertius. *Ex typographia Reverendae Camerae Apostolicae,* MDCXII — ... Tomus quartus. *Ex typographia Reverendae Camerae Apostolicae,* MDCXII [1]. La préface fut écrite par le jésuite Sirmond [2] ; c'est probablement là toute sa part de collaboration dans cette collection entreprise par le cardinal Antoine Carafa, continuée sous la direction des cardinaux Frédéric Borromée et François Tolet et à laquelle un érudit français Pierre Morin a pris une part assez considérable [3]. L'édition romaine contenait une importante innovation, c'était l'utilisation des textes grecs tirés, pour la plupart, des manuscrits du Vatican. En regard de ce service et comme pour l'annuler en quelque façon, on prit avec les anciennes versions latines la plus extraordinaire liberté. On les retoucha, sous prétexte d'élégance, au point de les rendre absolument méconnais-

1. Le tome IV présente des anomalies dont on trouvera la description et l'explication dans H. Quentin, *op. cit.*, p. 25, note 1. En ce qui concerne les exemplaires portant une page de titre ornée d'une gravure nouvelle et de cette mention : *Romæ, ex typographia Rev. Cameræ Apost.*, MDCXXVIII. *Sumptibus Octavii Ingrillani*, il faut se garder de croire à une seconde édition datée de 1628. On s'est contenté de changer les titres et de coller un papier ou de surcharger à l'encre la date primitive de 1608 imprimée à la fin des volumes.

2. Sirmond, S. J., *Opera varia*, in-fol., Venetiis, 1, t. IV, p. 437.

3. Sur ces divers personnages, cf. Hurter, *Nomenclator*, 1892, t. I ; Ellies du Pin, *Biblioth. des auteurs ecclés.*, XVIIe siècle, t. I, p. 51 sq. ; H. Quentin, *op. cit.*, p. 26, notes 2, 3.

sables. Comme plusieurs de ces anciennes versions offraient des lacunes dans la traduction du texte grec, on suppléa par des additions qu'un caractère différent signalait à l'attention du lecteur. Dans la suite, on renonca à cette précaution ; d'où il résulta que ce texte réimprimé dans les collections générales présente ce double défaut : « il défigure les versions antiques et les confond pêle-mêle avec des morceaux de traductions modernes [1]. »

« Bini, écrit dom Quentin, fut le premier auteur de ces confusions regrettables et c'est par lui qu'elles se sont répandues dans toutes les collections suivantes. Sort bizarre ! nul n'eut une bonne volonté égale à celle de ce collecteur ; ses notes sont là pour en témoigner ; et pourtant c'est à lui qu'échut le malheureux privilège de fixer les textes des conciles dans l'état d'infériorité où ils sont encore ! Sa collection fait époque, en effet, dans la littérature conciliaire. Elle est en réalité ce que celle de Labbe n'est qu'en apparence : le centre des grandes collections, une sorte de carrefour où ont abouti les deux courants des collections anciennes et d'où les modernes sont parties [2]. »

La première collection entreprise après celle de Paul V est connue sous le nom de *Collectio regia*. Elle se compose de trente-sept volumes in-folio imprimés et publiés à Paris sous la date unique de 1644. En voici le titre : *Conciliorum onmium generalium et provincialium col-*

1. H. Quentin, *op. cit.*, p 27. Sur la collection de Paul V, *ibid.*, p. 25-27 ; F. Salmon, *op. cit.*, p. 301, 752 sq. Baluze, *Supplementum*, t. I, col. 1011-1373, a relevé avec une impitoyable attention toutes les bévues et les maladresses de ce système. Ce n'est que justice, quoique sous une forme bien acerbe. Aussi croyons-nous bien faire de citer la défense de dom Quentin, *op. cit.*, p. 37. Elle remet, par son exacte mesure, toutes choses à leur place. « On peut, et nous l'avons fait, regretter que l'édition de Paul V ait défiguré les anciennes versions latines ; c'était, à coup sûr, mal entendre le respect dû à des monuments aussi importants ; et il est incontestable qu'au point de vue de la critique des textes latins, l'édition est franchement mauvaise ; mais il faut bien reconnaître aussi que le but des éditeurs était de donner le grec d'abord, et que le latin ne jouait dans leur plan qu'un rôle tout secondaire, celui d'une traduction destinée à faciliter la lecture de l'original. Dès lors tous leurs changements s'expliquent et même, en partie, s'excusent. S'ils avaient donné une traduction nouvelle faite par eux de toutes pièces, on n'eût eu vraisemblablement qu'à leur en être reconnaissant ; ils préférèrent se servir de la vieille version qui se lisait dans les recueils antérieurs au leur. On doit certainement le regretter, lorsqu'on se place au point de vue des textes latins. »

2. H. Quentin, *op. cit.*, p. 28.

lectio regia, *Parisiis*, *Typographia regia*, MDCXLIV [1]. Le soudain développement du nombre des volumes s'explique par l'application du système préconisé par Nicolini. Les compilateurs de l'édition royale du Louvre se sont médiocrement préoccupés de donner des pièces nouvelles; celles qu'ils ont rassemblées sont rares et d'importance secondaire. Ce qui accroît la collection dans des proportions énormes c'est la fusion des trois volumes des conciles des Gaules du Père Sirmond et du tome Ier des conciles d'Angleterre de Spelman.

On ne pouvait guère lutter en perfection typographique et en proportions monumentales avec les trente-sept volumes du Louvre; aussi la collection des Jésuites Philippe Labbe et Gabriel Cossart se réduisit à 17 in-folio et compensa ce qui lui manquait quant au nombre des volumes par un supplément considérable — un quart au moins — sur la matière de l'édition royale. Voici le titre : *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta quae nunc quarta parte prodit auctior studio Philip. Labbei et Gabr. Cossartii, Soc. Jesu presbyterorum.* Tomus primus (II... XV). *Ab initiis aerae christinae ad annum CCCXXIV* (II... XV *ad annum MDCLXIV*). *Lutetiae Parisiorum. Impensis Societatis typographiae librorum ecclesiasticorum jussu Regis constitutae MDCLXXI* (....XVe en MDCLXXII) *Cum privilegio Regis christianissimi.* Les volumes I-XI [2] sont datés de 1671, les volumes XII-XV de 1672, les volumes XVI-XVII contenant l'*Apparatus* [3] également de 1672. L'édition, annoncée dès 1661 [4], ne fut pas interrompue par la mort du Père Labbe en 1667, le 17 mars. A cette date, les huit premiers volumes et les quatre derniers (XII-XV) étaient imprimés ainsi que le commencement du IXe et du Xe. Le Père Cossart prépara le XIe volume et l'*Apparatus* [5].

Labbe et Cossart portaient à la collection de Bini une admiration à peine tempérée de quelques réserves. Ils se guidèrent d'après elle, touchant à peine au fond et reproduisant intégralement les notes.

1. Sur ce recueil, voir Salmon, *op. cit.*, p. 305, 769 sq.; Fabricius, *Biblioth. græc.*, t. XI, p. 116-117 (édit. Harlès, t. XII, p. 295-296); Lelong, *Bibliothèque historique de la France*, t. I, n. 6281; H. Quentin, *op. cit.*, p. 28-29.

2. Le volume onzième est divisé en deux tomes.

3. Le tome XVI contient les préfaces des anciennes éditions conciliaires et les tables générales du nouveau recueil, le tome XVII reproduit plusieurs grands traités doctrinaux relatifs aux conciles.

4. Le privilège adressé à Sébastien Cramoisy est daté du 15 mai 1660.

5. Sur les deux éditeurs, voir Sommervogel, *Biblioth. des écriv. de la Cie de Jésus*, aux mots *Cossart* et *Labbe*. Sur le recueil, voir Salmon, *op. cit.*, p. 306 sq., 772, 784; H. Quentin, *op. cit.*, 29-32.

A celles-ci, ils en ajoutèrent un certain nombre de nouvelles dont les ouvrages de Baronius, de Luc d'Achery, de Pierre de Marca, de Combefis, de Baluze et de Dugdale faisaient presque tous les frais. De nombreuses variantes témoignent de l'assiduité des éditeurs, cependant leur collection y a peu gagné. Par suite d'un étrange calcul, Labbe et Cossart notaient religieusement les variantes de mots; ils ne s'occupaient pas de l'omission ou de l'altération des phrases et des passages entiers. Il en résulte que leur œuvre n'a guère marqué un progrès dans la critique des textes. Au contraire, le côté historique prit dans cette nouvelle collection une précision remarquable. Les éditeurs introduisirent une notable amélioration dont leurs prédécesseurs paraissent s'être à peine douté, en relevant la série des mentions de réunions épiscopales dont les écrivains ecclésiastiques ou civils font mémoire et dont il ne restait rien.

En 1682, dix années après la publication du dernier volume de la collection Labbe-Cossart, un érudit illustre, Etienne Baluze, donna un volume de supplément qui devait être suivi de trois autres. Voici le titre : *Nova collectio conciliorum. Stephanus Baluzius Tutelensis in unum collegit, multa notatu dignissima nunc primum edidit, notis illustravit, reliqua emendavit ad vetustissima exemplaria manuscripta. Tomus primus. Parisiis, Ex officina typographica Francisci Muguet, Regis et illustrissimi Archiepiscopi Parisiensis typographi, MDCLXXXIII, cum privilegio Regis* [1]. L'édition de Labbe augmentée du « Supplément » de Baluze a été la plus généralement employée par les savants français. On a pensé trouver la raison de l'interruption du travail de Baluze dans le souci de cet érudit de ne pas mécontenter la Cour romaine par la mise au jour de documents relatifs au concile de Bâle, souci qu'explique la préoccupation de conserver une pension de mille livres sur les revenus de l'évêché d'Auxerre [2]. Quoi qu'il en

1. Hefele indique à tort une seconde édition en 1707. Il ne s'agissait alors d'autre chose, d'après H. Quentin, *op. cit.*, p. 32, note 1, que d'un titre nouveau : *Nova collectio conciliorum seu Supplementum ad collectionem Phil. Labbei* (suit une longue analyse du contenu du volume). *Hæc omnia, vel nunc primum in lucem edita ex mss. codicibus, vel emendata et suppleta ad fidem vetustissimorum exemplarium, praefationibus, dissertationibus, variis lectionibus et notis ad historiam ecclesiasticam pernecessariis illustravit Stephanus Baluzius, Tutelensis. Parisiis, e typographia Fr. Muguet, Prostat apud Societatem bibliopolarum Parisiensium, MDCCVI, Cum Regis privilegio.* Sur les *prospectus* lancés en 1677 et 1700 par Baluze, cf. H. Quentin, *op. cit.*, p. 33, note de la page précédente.

2. P. de Chiniac, *Baluziana*, en tête de l'édition des *Capitul. reg. francor.*,

soit, le seul volume publié, en 1683, « était incontestablement le meilleur travail qu'on eût encore vu sur la matière [1] » et faisait présager une ère nouvelle pour la critique textuelle des conciles. Outre les mentions, négligées jusque-là, d'anciennes assemblées synodales, Baluze rétablissait soigneusement le texte de plusieurs versions latines antiques altérées par la collection de Paul V. Par contre, le fougueux érudit n'avait pas su imposer silence à ses opinions personnelles et le plaisir d'être désagréable à la Cour de Rome l'avait induit à donner une édition du concile de Chalcédoine dans la version de Rusticus [2], afin de se livrer au malin plaisir de relever toutes les fautes, les erreurs, les maladresses de la version romaine.

Tandis que l'ultramontanisme contrecarrait la publication de Baluze, le gallicanisme luttait contre une publication conciliaire due au célèbre Jésuite Hardouin. L'histoire des marches et des contremarches auxquelles se livrèrent la Compagnie de Jésus et ses adversaires pour gagner la partie ne peut trouver place ici [3]. L'impression indéfiniment retardée par des contrariétés toujours renaissantes dura quinze années et l'apparition de l'ouvrage souleva des tempêtes. L'Assemblée du Clergé de France de 1685 avait chargé Jean Hardouin du soin d'une nouvelle édition des conciles, à condition qu'il soumettrait son travail à M. Witasse, docteur et professeur en Sorbonne et au sieur Le Merre, avocat au Parlement. Hardouin s'accommoda de façon à gagner la faveur personnelle de Louis XIV et, dès ce moment, esquiva la condition imposée. Le roi accepta la dédicace de l'ouvrage et en autorisa l'impression par l'Imprimerie royale. Tant de distinctions attirèrent sur la collection l'attention défiante de ceux qui ne partageaient pas les opinions de la célèbre Compagnie à laquelle appartenait l'éditeur. Vers 1699, les presses royales commençaient l'impression quand l'archevêque de Reims dressa les premiers obstacles. Après quinze années de chicane, au cours desquelles on avait pu s'édifier sur les sympathies du P. Hardouin pour les maximes romaines [4] et la bulle *Unigenitus*, à laquelle il faisait place dans son

in-fol., Paris, 1780, t. I, p. 70. Sur les amendements que comporte ce racontar, cf. H. Quentin, *op. cit.*, p. 35, note 2, d'après les lettres inédites de Baluze.

1. H. Quentin, *op. cit.*, p. 36.

2. T. I, col. 1011-1373.

3. Voir dans H. Quentin, *op. cit.*, p. 39, note 2, les principales sources à utiliser pour cette histoire.

4. Le dernier volume contenait un *Index rerum* dans lequel le R. P. exprimait à tout propos ses sentiments ; voir par exemple : *Conciliorum auctoritas*.

dernier volume, le roi mourut au moment où s'achevait l'impression de l'ouvrage. Le duc d'Orléans, régent de France, favorable au parti janséniste, accueillit la réclamation, permit au Parlement d'examiner la plainte soulevée par la publication de l'ouvrage. Le parlement chargea six commissaires de lui faire un rapport sur cette affaire [1]. L'*Avis des censeurs* détermina le Parlement à prohiber l'édition comme étant en opposition avec les principes de l'État et de l'Église gallicane (1716). La vente de l'ouvrage fut interdite ; les exemplaires sur lesquels on put mettre la main furent détruits. Sept ans plus tard. en 1722, la défense fut levée et la publication du recueil permise de nouveau, mais à des conditions si abusives [2] que le Conseil d'État dut intervenir et, d'autorité, abroger les mesures restrictives (21 avril 1725). Cette fois, la *Collectio regia* pouvait paraître au grand jour. « En résumé on avait fait beaucoup de bruit, de rapports, de mémoires, autour du recueil d'Hardouin, on avait rendu bien des arrêts à son sujet, et tout cela, après dix ans, avait abouti à le faire livrer au public très exactement dans l'état où il était sorti des presses royales [3]. » Voici le titre de l'ouvrage : Le premier volume porte en faux-titre : *Conciliorum collectio regia maxima ad P. Philippi Labbei et P. Gabrielis Cossartii e Societate Jesu labores haud modica accessione facta, et emendationibus plurimis additis, praesertim ex codicibus manuscriptis ; cum novis et locupletissimis indicibus, studio P. Joannis Harduini ex eadem Societate Jesu presbyteri. Tomis duodecim.* Chaque volume porte le titre suivant : *Acta conciliorum et epistolae decretales, ac constitutiones summorum Pontificum. Tomus... ab anno Christi* (XXXIV)... *ad annum* (MDCCXIV)... *Parisiis. Ex typographia regia*, MDCCXV. A la dernière page de chaque volume on lit : *Parisiis, ex typographia regia, curante Claudio Rigaud, Typographiae regiae præfecto*, MDCCXV (ou MDCCXIV). Les tomes I et XI

1. C'étaient Ellies du Pin, Charles Witasse, Denis Léger, Pierre Le Merre, Nicolas Bertin, Philippe Anquetil.

2. L'arrêt du 7 septembre 1722, dont on peut lire les principales dispositions dans H. Quentin, *op. cit.*, p. 42, ordonnait la publication aux frais de la bibliothèque royale d'un volume intitulé : *Addition ordonnée par arrêt du Parlement pour être jointe à la Collection des conciles, etc.* (en latin et en français), in-fol., Paris, Imprimerie royale, 1722. Après l'arrêt de 1722, dom Quentin démontre, p. 43-44, que la vente de la collection d'Hardouin ne fut pas plus permise qu'auparavant. L'*Avis des censeurs*, daté du 7 septembre 1722 et publié cette année même, fit l'objet d'une nouvelle édition, en Hollande, par les soins de l'abbé Cadry, à Utrecht, 1730, et en 1751. Cf. H. Quentin, *op. cit.*, p. 47, note 1.

3. H. Quentin, *op. cit.*, p. 46.

portent la date 1715, tous les autres la date 1714. Le tome VI est divisé en deux volumes. La collection contient donc douze volumes en onze tomes, contrairement à ce que dit le faux-titre du tome Ier. Le mérite de l'édition tellement combattue n'était certes pour rien dans l'hostilité qu'on lui témoignait, car la collection du Père Hardouin marquait un réel progrès sur tout ce qui avait précédé, sauf le volume de Baluze. « Débarrasser la collection des conciles d'une foule de pièces ou de notes inutiles ou vieillies, en faire un recueil où les actes seuls prendraient place, et ramener les textes à la façon des manuscrits, ou, à leur défaut, à celle des premières éditions, tel fut le triple but du P. Hardouin [1]. » Malgré tout ce que sa collection présentait d'avantages sur celles qui l'avaient précédée, elle était destinée à n'exercer aucune influence sur les collections qui la suivirent, car, proportionnellement à l'effort et au progrès énormes réalisés par Hardouin, on peut dire qu'il n' a pas laissé de trace. Quelques notes et variantes prises sans discernement, tel est l'apport du recueil du célèbre Jésuite dans les éditions postérieures [2].

La première de celles-ci est due à Coleti, ancien imprimeur. Elle compte vingt-trois volumes in-folio parus entre 1728 et 1733 [3], à Venise, chez le frère de l'éditeur. Voici le titre : *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta quæ olim quarta parte prodiit auctior studio Philip. Labbei, et Gabr. Cossartii, Soc. Jesu Presbyterorum. Nunc vero integre insertis Stephani Baluzii et Joannis Harduinia dditamentis, plurimis praeterea undecumque conquisitis monumentis, notis insuper ac observationibus, firmiori fundamento conciliorum epochas praecipue fulcientibus, longe locupletior, et emendatior exhibetur curante Nicolao Coleti Ecclesiae S. Moysis Venetiarum sacerdote alumno. Tomus primus ab initiis aerae christianae ad annum* CCCXXIV. *Venetiis,* MDCCXXVIII, *apud Sebastianum Coleti, et J.-Baptistam Albrizzi Q. Hieron. Cum Veneti Senatus privilegio.*

1. H. Quentin, p. 48.

2. Sur la valeur de ce recueil, cf. Sommervogel, *Biblioth. des écriv. de la Cie de Jésus*, au mot *Hardouin* ; Brunet, *Manuel du libraire*, t. III, p. 40-41 ; Fabricius, *Biblioth. græc.* (1722), t. XI, p. 123-124 (édit. Harlès, t. XII, p. 301) ; Lelong, *Biblioth. hist. de la France* (1768), t. I, n. 6284-6286 ; Walch, *Bibl. theol.* (1762), t. III, p. 827-829 ; H. Quentin, *op. cit.*, p. 33-52 ; Salmon, *op. cit.*, p. 315-331, 786-831.

3. Tomes I-V (1728), VI-IX (1729), X-XIII (1730), XIV-XVII (1731), XVIII-XIX (1732), XX-XXI (1733). Un des deux volumes d'*Apparatus* porte la date 1729, l'autre, la date 1733.

Cette édition n'est guère qu'une reproduction de celle de Labbe, y compris les fautes. Les additions sont en petit nombre, les principales consistent dans le volume de Baluze et quelques pièces tirées des Spicilèges. Elle reçut de Mansi un complément en six volumes et un deuxième supplément de quatre volumes publiés en 1798, sous le nom de *Synopsis amplissima*. Ainsi renforcée « la première grande collection de Venise forme le corps le plus complet des conciles qui existe actuellement » [1]. Le supplément aux conciles de Coleti parut à Lucques, de 1748 à 1752 [2], sous le faux-titre : *Ad Concilia Veneto-Labbeana supplementum*. Le titre est : *Sanctorum conciliorum et decretorum collectio nova seu collectionis conciliorum a PP. Philippo Labbeo et Gabriele Cossartio Soc. Jesu Presbyteris primum vulgatae, dein emendatioris, et amplioris opera Nicolai Coleti sacerdotis Venetiis recusae supplementum. In quo additamenta, variantes lectiones, emendationes ad Concilia Veneto-Labbeana, nova itidem concilia, ac decreta permulta exhibentur. Omnia ex editis et mss. codicibus undique quaesitis graecis latinisque, collegit, digessit, additisque præfationibus, notis, dissertationibus historicis, criticis, chronologicis, dogmaticis illustravit Joannes Dominicus Mansi Lucensis clericus regularis Congregationis Matris Dei. Tomus primus a saeculo christiano I, ad annum* MLXXIII. *Lucae*, MDCCXLVII. *Ex typographia Josephi Salani, et Vincentii Junctinii, Superiorum facultate*. Ce fut par ces volumes que Mansi s'essaya à la matière des conciles qui devait trouver dans l'énorme collection, dite *Amplissima*, son expression définitive. Ici, il se bornait encore à un Supplément ; dans l'*Amplissima*, il incorporera résolument ses six volumes dans la masse des vingt-trois volumes in-folio de Coleti. Pour son supplément. Mansi fit usage de quelques manuscrits et de copies à lui adressées par ses correspondants de Vienne, de Rome et de Milan. Ce fut surtout aux recueils partiels qu'on avait vus s'imprimer en grand nombre depuis un siècle que Mansi fit appel. Le détail de ses emprunts nous entraînerait loin et même nous ferait sortir de notre sujet [3]. Quant à ses notes, elles sont d'un mérite très variable.

Quelques années après l'achèvement du *Supplementum*, Mansi aborda son nouveau recueil conciliaire dont le premier volume parut

1. H. Quentin, *op. cit.*, p. 56. Cf. Darling, *Cycl. bibl.* (1854), p. 740-756 ; Walch, *Biblioth. theol.*, t. III, p. 829-830.

2. Tomes I-II (1748), III (1749), IV (1750), V (1751), VI (1752).

3. H. Quentin, *op. cit.*, p. 65 sq.

en 1759, à Florence, chez le libraire Zatta, qui faisait tous les frais de l'entreprise. Voici le titre : *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, in qua praeter ea quae Phil. Labbeus, et Gabr. Cossartius S. J. et novissime Nicolaus Coleti, in lucem edidere ea omnia insuper suis in locis optime disposita exhibentur, quae Joannes Dominicus Mansi Lucensis, Congregationis Matris Dei evulgavit. Editio novissima ab eodem Patre Mansi, potissimum favorem etiam et opem praestante Emmo. cardinali Dominico Passionei Sanctae Sedis Apostolicae bibliothecario, aliisque item eruditissimis viris manus auxiliatrices ferentibus curata, novorum conciliorum, novorumque documentorum additionibus locupletata ad mss. codices Vaticanos, Lucenses, aliosque recensita, et perfecta. Accedunt etiam notae, et dissertationes quamplurimae, quae in ceteris editionibus desiderantur. Tomus primus, ab initiis aerae christianae ad annum* CCCIV. *Florentiæ, expensis Antonii Zatta Veneti.* La collection comprend 31 volumes in-folio parus entre 1759 et 1798. Le XXXIe volume arrive au XVe siècle et l'ouvrage est incomplet ; en outre il manque de tables, l'impression laisse place à bien des critiques ainsi que la correction. Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre l'étude de l'*Amplissima*. Cette étude a été faite et bien faite. Dom Quentin lui a consacré la majeure partie d'un livre excellent [1] dont la conclusion, quoique un peu sévère peut-être, sera la nôtre. Œuvre manquée, l'*Amplissima* constitue dans le domaine de l'érudition une véritable mystification scientifique. Elle reproduit toutes les éditions antérieures et ne les supplée pas. Les erreurs fourmillent et l'énorme masse est d'un maniement presque impossible, faute de tables. Le sens critique est absent d'un bout à l'autre. C'est une œuvre à refaire [2].

Les destinées de l'*Amplissima* n'étaient pas terminées. Après un long silence, la question des éditions conciliaires se posa de nouveau dès que commencèrent à circuler les bruits avant-coureurs du concile de 1870. Un prospectus publié à Paris, en 1867, annonçait une nouvelle collection in-quarto intitulée *Conciliorum œcumenicorum nova et amplissima collectio, juxta editionem Romanam Jos. Catalani, additamentis, dissertationibus et notis C. Baronii, Bellarmini,*

1. *Op. cit.*, p. 77-186. Cf. Fabricius, *Biblioth. græc.* (édit. Harlès), t. XII, p. 302-303.

2. On n'a pas manqué cependant d'éloges pour ce fatras ; c'est ainsi que parmi les « extraits de lettres de collaborateurs et de souscripteurs adressées » à l'éditeur ou au directeur de la réédition par les procédés anastatiques, on lit que l'*Amplissima* est « la meilleure collection des conciles ».

Fr. Suaresii, Sev. Binii, Sirmondi, L. Bail, Ph. Labbei, Gabr. Cossartii, Harduini, D. Mansi necnon multorum aliorum illustrata, cui accedit index copiosissimus per ordinem alphabeticum digestus, opere et studio directorum Rom. publicat. Analecta juris pontifici. L'abbé Migne avait annoncé une collection en quatre-vingts volumes, et, en 1869, V. Palmé mettait en vente l'*Apparatus* de Jacobatius reproduit à la suite des collections de Labbe et de Coleti. Enfin, en 1870, le même éditeur lançait le prospectus d'une collection placée sous le la direction de l'érudit Henri Nolte et portant ce titre : *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, quam post Ph. Labbeum. G. Cossartium, J. Harduinum et Joan. Dom. Mansium, adhibitis superiorum editorum commentariis edidit Henricus Nolte.* Le format devait être le grand in-quarto.

En 1900, un prospectus fut publié sous le titre suivant : *Conciliorum amplissima collectio, de J.-D. Mansi. Continuation, supplément et corrections. Directeur : Abbé J.-B. Martin; Editeur : H. Welter.* Aux termes du prospectus on se propose de donner « la reproduction de l'*Amplissima* de J.-D. Mansi, augmentée d'une continuation jusqu'à 1900 et d'un supplément général corrigeant les erreurs de l'*Amplissima,* donnant les textes qui manquent dans ce recueil ainsi que les notes et observations que les travaux des érudits permettent d'y ajouter. L'œuvre consistera donc d'abord dans une reproduction par fac-similé des trente et un volumes de l'*Amplissima* de J.-D. Mansi. La seconde partie de l'œuvre consiste à poursuivre, depuis l'année 1439 jusqu'à nos jours, le recueil général des conciles : c'est la *continuation;* puis à offrir au public un *supplément* général qui contiendra :

« 1° Les textes qui manquent dans l'*Amplissima*, soit inédits, soit figurant dans un recueil extra-conciliaire;

« 2° Les *testimonia* qui manquent dans l'œuvre de Mansi;

« 3° Les variantes notables aux textes publiés;

« 4° Le redressement des erreurs d'attribution ainsi que des mauvaises leçons;

« 5° La mention des erreurs et lacunes qu'on aura relevées dans les dissertations et les notes des divers éditeurs;

« 6° Ceux-ci ayant arrêté trop tôt — à l'an 1300 — la publication intégrale des synodes et statuts synodaux, on en donnera, jusqu'à l'époque du concile de Trente, le texte complet et, après 1564, une analyse substantielle.

« Nous n'insérerons, dans la continuation et le supplément, que

les actes des conciles et les documents conciliaires. Nous n'y mettrons ni les vies des papes, sauf pour les passages qui se rapportent aux conciles, ni les lettres des papes qui ne les concernent pas directement.

« L'*Apparatus* sera infiniment plus riche que ceux de Labbe et de Coleti. Quant aux tables, plus complètes que celles d'aucune collection précédente, elles seront faites avec le plus grand soin et il suffira de les consulter pour retrouver dans les diverses sections de notre collection, tous les textes qui ont trait à un même concile, à un même fait, à un même personnage, à un même point de dogme ou de discipline. Elles seront préparées au fur et à mesure du tirage des bonnes feuilles de chaque volume, ce qui permettra de livrer aux souscripteurs les deux ou trois tomes qu'elles rempliront, dans l'année qui suivra la publication du dernier volume de la collection ».

Il faut attendre l'effet de ces promesses [1].

La *reproduction en fac-similé tirée à 250 exemplaires seulement par les procédés anastatiques de C. Reinecke à Berlin pour H. Welter, éditeur*, compte à l'heure où on écrit ces lignes trente-cinq tomes dont plusieurs dédoublés en deux volumes.

Outre les collections générales, il en existe d'autres composées au point de vue de tel ou tel pays. Parmi ces recueils de moindre envergure plusieurs sont des œuvres de premier mérite. Les noms du mauriste dom Labat, des Ballerini, et dans un champ d'études limitrophe à celui des conciles — les lettres des papes — le nom de dom Coustant, restent synonymes de critique pénétrante et de sincérité absolue.

Allemagne. — *Concilia Germaniae* [1747] *quae Joan. Frid. Schannat magna ex parte primum collegit, dein Jos. Hartzheim... plurimum auxit, continuavit, notis, digressionibus criticis, charta et dissertatione chorographicis illustravit, Herm. Scholl evolvit, auxit, Aeg. Neissen complevit cum indicibus digestis ab Am. Ant. Jos. Hesselmann;* 11 vol. in-fol., Coloniæ Aug. Agripp., 1759-1790.

1. Etat de la publication au 1er juillet 1906. — Tomes I-XII, XXXI[b], XXXII (1901) ; t. XIII-XX, XXXIII-XXXV[b] (1902) ; t. XXI-XXVIII, XXX (1903) ; t. XXIX (1904) ; XXXI[a] (1906). Les tomes XVII[a] et XVIII[a] contiennent les conciles de 872 à 967 ; t. XVII[b], et XVIII[b] : Baluze, *Capitularia* ; t. XXXII, conciles de 1438 à 1549 ; t. XXXIII, conciles de 1545 à 1565 ; t. XXXIV[ab], conciles de 1565 à 1727 ; t. XXXV[ab], conciles de 1414 à 1724.

A. J. Binterim, *Pragmatische Geschichte der deutschen national-provinzial-und vorzüglichsten Diöcesan-concilien vom* IV. *Jahrh. bis auf das Concilium zu Trient, mit Bezug auf Glaubens-und Sittenlehre, Kirchendisziplin und Liturgie;* 7 vol. gr. in-8, Mainz, 1835-1849; 2 édit. 7 vol. gr. in-8, Mainz, 1843-1851.

A. J. Binterim et H. J. Floss. *Supplementum Conciliorum Germaniae..., tum ex codicibus mss., tum ex impressis exemplaribus descriptum, collectum, digestum et prelo subjectum*, in-8, Coloniæ, 1851, IV-30 pp.

J. A. Schmidt, *De conciliis Moguntinis dissertatio*, dans G. Ch. Joannis, *Scriptores rerum Moguntiacarum*, in-fol., Francofurti ad Mœnum, 1727, t. III, p. 281-314.

J. A. Schmidt et Polyc. Lyserus, *Dissertatio qua historiam conciliorum Moguntinensium et imprimis concilii a.* MCCCX *habiti rec.*, in-4, Helmstadii, 1732.

Steph. Würdtwein, *Elenchus conciliorum Moguntinorum, etc., add. praefationis loco sciagraphica historiae Moguntinae diplomatico-pragmatica*, in-4, Moguntiæ, 1761.

Concilia Moguntina in elencho nuper edito nuntiata, novis accessionibus aucta, queis disciplina Ecclesiae Moguntinae saec. XIV, XV, et XVI, XV, *praecipue vero obscura concordatorum Germaniae historia illustratur*; in-4, Mannhemii, 1766.

J. J. Blattau, *Statuta synodalia, ordinationes et mandata archidiœcesis Trevirensis, nunc primum collegit et edidit*, 8 vol. gr. in-4, Augustæ Trevirorum, 1844-1849.

Monumenta conciliorum generalium saec. XV, *edd. caes. Acad. scient. socii delegati*, t. I, III, *Conc. Basileens. scriptorum*, in-fol., Vindobonæ, 1857-1896.

Angleterre. — H. Spelman, *Concilia, decreta, leges, constitutiones in re Ecclesiarum orbis Britannici, viz. Pambritannica, Pananglica, Scotica, Hibernica, Cambrica, Mannica, provincialia, dioecesana, ab initio christianae ibidem religionis ad nostram usque aetatem, opera et scrutinio Henrici Spelman, eq. Aur., tribus distincta tomis, quorum primus hic tomus ea continet quae a primis Christi saeculis usque ad introitum Normannorum (id est an. Dom. 1066) habita sunt et celebrata*, in-fol., Londini, 1639. H. Spelman mourut en 1641 et ce ne fut qu'en 1664 que son petit-fils, Charles Spelman publia le tome IIe de la collection d'après les notes de son aïeul mises en ordre et complétées par W. Dugdale. Ce tome II s'ar-

rête en 1531. Le tome Ier fut seul utilisé par l'édition royale du Louvre de 1644. Le tome II a servi à l'édition de Labbe et Cossart, en 1672. Le tome IIIe n'a jamais paru.

D. Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae, a synodo Verolamiensi a. D. 446 ad Londinensem a. D. 1717; accedunt constitutiones et alia ad historiae Ecclesiae Anglicanae spectantia*, 4 vol. in-fol., Londini, 1737. Ce recueil a été dépouillé à deux reprises par Mansi pour le *Supplementum* et pour l'*Amplissima* avec une rare négligence [1]. Le recueil de D. Wilkins a fait l'objet d'une bonne étude de M. G. Masson [2].

Haddan et Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents relating to the Great Britain and Ireland, edited after Spelman and Wilkins, by A. W. Haddan and W. Stubbs*, 3 vol. in-8, Oxford, 1869-1873.

Reuterdahl, *Statuta synodalia veteris Ecclesiae Suevogothicae*, in-8, Londini, 1841.

Belgique. — De Ram, *Synodicum Belgicum*, 3 vol. in-8, Mechlinii, 1828 (inachevé).

Espagne. — Garcias de Loaysa Giron, *Collectio conciliorum Hispaniae, diligentia Garsiae Loaisa elaborata eiusque vigiliis aucta. Madriti, excudebat Petrus Madrigal*, un vol. in-fol., 1593. Ce recueil a été utilisé par l'édition de Sévérin Bini.

Jos. Saenz de Aguirre, *Notitia conciliorum Hispaniae atque Novi Orbis, epistolarum decretalium et aliorum monumentorum sacrae antiquitatis, ad ipsam spectantium, magna ex parte hactenus ineditorum*, petit in-8, Salmanticæ, 1686; cum addit. Jos. Catalani, in-fol., Romæ, 1752.

J. Catalani, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis epistolarumque decretalium celebriorum, necnon plurium monumentorum veterum ad illam spectantium, cum notis et dissertationibus quibus ss. canones, historia disciplinaque ecclesiastica et chronologia illustrantur*, 4 vol. in-fol., Romæ, 1693-1695; *edit. altera, novis additionibus aucta, auct. Jos. Catalano*, 6 vol. in-fol., Romæ, 1753-1755; *cum adnotationibus Sylv. Puego*, in-fol., Matriti, 1781 [3].

1. H. Quentin, *op. cit.*, p. 67.

2. G. Masson, *Une nouvelle collection de documents relatifs à l'histoire ecclésiastique de la Grande-Bretagne et de l'Irlande*, dans la *Rev. des Quest. histor.*, 1869, t. VII, p. 605-610.

3. Cf. P. L. Blanco, *Noticia de las antiguas y genuinas colecciones canonicas ineditas de la yglesia Spañola*, in-8, Madrid, 1798.

A. Burriel, *Vera et genuina collectio veterum canonum Ecclesiae Hispanicae, a d. Isidoro Hispalensi metropolitano adornata et ad mss. codd. venerandae antiquitatis fidem exacta et castigata*, 4 vol. in-fol. (mss.). *Praefatio historico-critica in veram et genuinam collectionem veterum conciliorum Ecclesiae Hispanae, a d. Isidoro Hispalensi, metropolitano, Hispaniarum doctore, primum ut creditur adornatam, consequentibus deinde saeculis ab Hispanis Patribus auctam, e pluribus mss. codd. venerandae antiquitatis, Toletanis nempe, Scurialensibus, Rivipullensibus, Gerundensi, Cordubensi, Urgellensi et aliis erutam et ad eorum fidem castigatam, edit. Car. de la Serna Santander*, in-8, Bruxellæ, an VIII (1800).

Fr. A. Gonzalez, *Collectio canonum Ecclesiae Hispanae ex probatissimis ac pervetustis codd. nunc primum in lucem edita a publica Matritensi bibliotheca*, in-fol., Matriti, 1808.

France. — J. Sirmond, *Concilia antiqua Galliae.... cum epistolis pontificum, principum constitutionibus et aliis Gallicanae rei ecclesiasticae monimentis, quorum plurima vel integra vel magna ex parte nunc primum in lucem exeunt*. 3 vol. in-fol., Parisiis, 1629.

Ph. Labbe, *Galliae synodorum conciliorumque brevis et accurata historia, cum indice geographico conciliorum omnium generalium, provincialium, etc., quae in XXXVII tomis editionis regiae aliisque scriptoribus ecclesiasticae historiae repereri potuerunt*, in-fol., Parisiis, 1646.

L. Bail, *Additio ad Summam conciliorum, in qua plurima concilia Gallica nondum edita vel in corpus aliquot conciliorum relata continentur, multaque monumenta ad synodos Galliae spectantia ex manuscriptis ab oblivione vindicantur, cum annotationibus theologicis et historicis*, in-fol., Parisiis, 1645.

L. Odespun de la Mechinière, *Concilia novissima Galliae a tempore concilii Tridentini celebrata*, in-fol., Parisiis, 1646.

P. de la Lande, *Conciliorum antiquorum Galliae a J. Sirmondo editorum supplementa*, in-fol., Parisiis, 1666.

S. Baluze, *Concilia Galliae Narbonensis Step. Baluzius Tutelensis, in unum collegit nunc primum edidit notisque illustravit*, in-8, Parisiis, 1668.

Fr. Pommeraye, *Sanctae Rothomagensis Ecclesiae concilia ac synodalia decreta, quae hactenus aut nondum edita aut variis locis dispersa, in unum corpus collegit, ad mss. fidem et meliores editiones contulit, summorum pontificum, archiepiscoporum et episcoporum Normanniae tabulam exhibuit, ac eorumdem et regum, principum et*

aliorum diplomata, epistolas, conventiones... addidit, notas praeterea et observationes subjunxit in eadem concilia per Aug. Godin, in-4, Rothomagi, 1677.

G. Bessin, *Concilia Rotomagensis provinciae; acc. dioecesanae synodi, pontificum epistolae, regia pro Normanniae clero diplomata, nec non alia ecclesiasticae disciplinae monumenta, ex illis non pauca hactenus inedita, quae prius edita fuerant ad mss. codices recognita et emendata sunt, collata quaedam cum autographis, disposita omnia, juxta chronologiae ordinem et observationibus... illustrata,* in-fol., Rotomagi, 1717.

[Dom Dan. Labat,] *Conciliorum Galliae tam editorum quam ineditorum collectio, temporum ordine digesta, ab anno Christi 177 ad ann. 1563 cum epistolis pontificum, principum constitutionibus et aliis ecclesiasticae rei Gallicanae monimentis*, in-fol., Parisiis, 1789 [1].

F. Maassen, *Concilia aevi merovingici* dans *Monumenta Germaniae historica*, sectio III, *concilia*, t. I, in-4, Hannoveræ, 1893.

Hongrie. — P. Péterffy, S. J., *Sacra concilia Ecclesiæ Romano-catholicæ in regno Hungariæ celebrata ab anno Christi* MXVI *usque ad annum* MDCCXV (le tome II porte jusqu'à l'année MDCCXXXIV), *accedit regum Hungariae et Sedis apostolicae legatorum constitutiones ecclesiasticæ, ex mss. potissimum eruit, coll., illustr.*, 2 vol. in-fol. Viennæ Austr., Posonii, 1741-1742. [2]

Italie. — Il n'existe pas de collection générale des conciles italiens, mais les conciles de certaines périodes particulières et de certaines provinces ont fait l'objet de publications distinctes. C'est ainsi que les cinq premiers conciles provinciaux de Milan sous saint Charles Borromée ont été réunis et publiés à Milan et à Brescia, en 2 vol. in-8, 1579-1581 ; le sixième et dernier concile provincial de saint Charles se tint en mai 1582 et le texte fut publié en 1583. Il existe aussi un *Synodicon Beneventanensis Ecclesiae, continens concilia XXI...* ; (de Benoît XIII) in-fol., 1695 ; *edit. alt. duobus conciliis cumulatior.* in-fol., Romæ, 1624. — *Etruria sacra* (1327-1732),

1. Clément et Brial, *Mémoire sur une nouvelle collection des conciles de France*, in-4, Paris, 1785 ; *Bull. du Biblioph.*, 1872, t. XXXIX, p. 130-132, 135-139 ; Dupuy, dans le *Journal des sçavants*, 1785, p. 799-800 ; 1789, p. 468-477 ; *Revue des sciences ecclés.*, 1876, t. IV, p. 250-267.

2. Hungari, *Hist. Hungar. litter.*, 1745, p. 80-146 ; *Nova acta erudit.*, 1783, p. 241-255 ; 1747, p. 625-639.

in-fol., Florentiæ, 1732, t. I, seul paru. — *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, 2 vol. in-fol., Lugduni, 1683.

Pour les collections canoniques et conciliaires orientales, cf. Rubens Duval, *La littérature syriaque*, in-12, Paris, 1899, p. 171-183 ; J.-B. Chabot, *Synodicon orientale ou recueil des synodes nestoriens publié, traduit et annoté d'après le ms. syriaque 332 de la Bibliothèque nationale et le ms. K. VI, IV, du musée Borgia à Rome*, dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXXVII, 1902 ; — Ignazio Guidi, *Il « Fetha Nagast » o « Legislazione dei Re », codice ecclesiastico e civile di Abissinia publicato (tradotto e annotato) da I. G.* (éthiopien et italien), in-4, Napoli, 1897.

Pour les conciles grecs, J.-B. Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, 2 vol. in-4, Romæ, 1864-1868.

Pour l'Amérique du Sud, *Lima Limata*, in-fol., Romæ, 1673.

Il faut mentionner spécialement l'entreprise d'un groupe de jésuites de Maria Laach. La *Collectio Lacensis. Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum*, 7 vol. in-4, Freiburg, 1870, contient des textes conciliaires postérieurs à l'année 1682 jusques et y compris le concile du Vatican.

Il existe un certain nombre de Sommes conciliaires dont quelques-unes ne sont pas entièrement dépourvues de mérite et témoignent d'une érudition solide et étendue sur la matière de la part de leurs éditeurs.

P. A. Alletz, *Dictionnaire portatif des conciles*, in-8, Paris, 1758, 1764 ; in-12, 1772 ; *Dictionn. des concil. suivi d'une collect. des canons les plus remarquables*, in-8, Besançon, 1822 ; in-8, Paris, 1829 ; trad. allem. par Disch, in-8, Augsbourg, 1843.

D. Angelocrator, *Epitome conciliorum*, in-4, Marpurgi, 1620.

L. Bail, *Summa conciliorum omnium ordin., aucta et illustr. ex Merlini, Jovesii, Baronii, Binii, Coriolani, Sirmondi aliorumque collectionibus ac manuscriptis, cum annotat. dogmat. et histor.*, 2 vol. in-fol., Parisiis, 1645, 1659, 1672 ; 2 vol. in-fol., Patavii, 1701, 1704, 1775.

A. Baldassari, *Istoria compendiosa de' concilii ecumenici dell'Oriente e dell'Occidente, con la scelta d'alcuni concilii nazionali e provinciali*, 2 vol. in-12, Venezia, 1708 ; 4 vol. in-4, 1713-1721 ; *Ristretto compendiosissimo*, in-12, Foligno, s. d.

Bartholomæus a Martyribus, *Summa conciliorum omnium, tam generalium quam provincialium, collecta...*, in-8, Aug. Taur., 1869.

M. Battaglini, *Istoria universale di tutti i concilij generali e particolari di s. Chiesa*, in-fol. Venezia, 1686, 1689, 1696, 1704, 1714.

C. Becker, *Dissertat. ad historiam conciliorum generalium*, in-8, Monast. Westph., 1776.

G. Beveregius, Συνοδικόν *sive pandectæ canonum ss. Apostolorum et conciliorum ab Ecclesia græca receptorum, nec non canonicarum ss. Patrum epistolarum* [gr. lat.], *una cum scholiis antiquorum singulis eorum annexis et scriptis aliis huc spectantibus, quorum plurima e biblioth. Bodleianæ aliorumque mss. codicibus nunc primum edita, reliqua cum iisdem mss... collata G. Bev. recensuit, prolegomenis munivit et annotationibus auxit*, 2 vol. in-fol. (en 3 parties), Oxonii, 1672-1682 [1].

Bictis, *Epitome seu compendium conciliorum*, in-4, Bononiæ, 1766.

Cl. Blassius, *Explanatio ss. conciliorum ad fidem vetustiss. Bibliothecæ regiæ exemplaris emendata, nunc primum edita græce cum versione latina*, in-8, Parisiis, 1553.

Bonaventura S. Eliæ, *Synopsis œcumenicorum orientalium conciliorum in qua præter historiarum notitiam, hæresium proscriptionem canonumque breviculum...*, in-12, Romæ, 1687.

Bouchard, *Summula conciliorum generalium sanctæ Romanæ catholicæ Ecclesiæ*, in-12, Parisiis, 1718.

J. Bouillet, *Abrégé historique des conciles généraux*, in-12, Moulins, 1703.

L. Brancatus de Laurea, *Epitome canonum omnium, qui in conciliis generalibus ac provincialibus, in decreto Gratiani, in decretalibus, in epistolis et constitutionibus Romanorum Pontificum... continentur*, in-fol., Romæ, 1659 ; in-fol., Venetiis, 1673 ; in-fol., Coloniæ, 1684 ; in-fol., Venetiis, 1706, 1778.

H. Th. Bruns, *Canones Apostolorum et conciliorum sæculorum* IV-VII *recogn. atque insign. lectionum varietatis notationes subjunxit, cum præfat. Aug. Neandri*, 2 vol. gr. in-8, Berolini, 1839.

H. Bullinger, *De conciliis...*, in-8, Tiguri, 1561.

F. Buy, *Histoire en abrégé des quatre premiers conciles géné-*

1. G. Beveregius, *Codex canonum Ecclesiæ primitivæ vindicatus ac illustratus*, in-4, Londini, 1678 ; in-4, Amstelodami, 1697 ; 2 vol. in-8, Oxonii, 1844 ; *Codex canonum Ecclesiæ universalis vindicatus*, dans Cotelier, *Patrum apostolic. opera*, 1698, t. II, part. 2, p. 1-182.

raux, 3 vol. in-12, Paris, 1676 et 1679, 2 vol. in-12, Paris, 1699.

J. Cabassutius, *Notitia conciliorum sanctæ Ecclesiæ*, in-8, Lugduni, 1670; in-8, Venetiis, 1703; 2 vol. in-8, Monachii, 1756; in-8, Lovanii, 1776. — *Notitia ecclesiastica historiarum, conciliorum et canonum invicem collatorum, veterumque juxta ac recent. Ecclesiae rituum, ab ipsis Ecclesiae christianae incunabulis... secundum cujusque saeculi seriem accurate digesta*, in-fol., Lugduni, 1680, 1685, 1702; in-fol., Coloniæ, 1725; in-fol., Bambergæ, 1754. — *Synopsis conciliorum etc.*, 3 vol. in-8, Paris, 1839.

J. Camerarius, *Synopsis conciliorum œcumenicorum, græce et latine*, in-8, Helmstadii, 1614; in-8, Helmstadii, 1620.

B. Carranza, *Summa conciliorum*, in-8, Venetiis, 1546, 1549; in-8, Antwerpiæ, 1564; in-8, Duaci, 1639; in-8, Lovanii, 1668; *F. Sylvii additionibus illustr.*, in-8, Duaci, 1679; *in novum ordinem chronologicum redacta,... aucta,... continuata, notis illustr. a Dom. Schram*, 4 vol. in-8, Augustæ Vindelicorum, 1778.

J. Catalani, *Sacrosancta concilia œcumenica, prolegomenis et commentariis illustrata*, 4 vol. in-fol., Romæ, 1736-1749.

D. E. Coccucci, *Storia dei concilii ecumenici, dai primi tempi della Chiesa*, in-8, Venezia, 1869.

G. Contarenus, *Conciliorum magis illustrium summa*, in-4, Parisiis, 1543; in-8, Venetiis, 1562.

J. Doujat, *Synopsis conciliorum et chronologia Patrum, pontificum, imperatorum, etc.*, in-12, Parisiis, 1674.

El. Ehingerus, Κανόνες τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἁγίων συνόδων. *Apostolorum et ss. conciliorum decreta, e canon. d. Hilarii Pictaviensis et August. bibl. gr. et lat. ed.*; in-4, Wittembergæ, 1614.

Van Espen, *Tractatus historico-canonicus exhibens scholia in omnes canones conciliorum, tam graecos quam latinos, et famosiores canonum codices*, in-4, Leodii, 1693; in-4, Rothomagi, 1710 et *Opera* (1748), t. v.

R. Fernandez y Larrea, *Synodorum œcumenicarum summa, in qua praeter uniuscujusque concilii historicam enarrationem, in medium etiam afferuntur canones universi atque scholiis quibusdam elucidantur*, in-4, Valladolid, 1782; in-4, Madrid 1827; gr. in-8, Barcelona, 1849.

J. A. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, édit. Harles, Hamburgi, 1790-1811, 12 vol. in-4; t. XII, p. 422 sq.

J. Friedrich, *Drei unedirte Concilien aus der Merovingerzeit, mit Erlauterungen herausgegeben*, in-8, Bamberg, 1867.

G. D. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, 4 vol. in-8, Leipzig, 1780-1784.

P. Guérin, *Les conciles généraux et particuliers*, 3 vol. gr. in-8, Paris, 1868; 3e édit., 1897.

Guyot, *La somme des conciles généraux et particuliers*, 2 vol. in-12, Paris, 1868.

J. Hermant, *Histoire des conciles*, in-12, Rouen, 1695; 4 vol. in-12, Rouen, 1699, 1702, 1716, 1729, 1730, 1755.

G. Hervetus, *Canones Apostolorum, conciliorum generalium et provincialium, ss. Patrum epistolae canonicae gr. et lat.*, in-fol., Parisiis, 1620.

D. Hœschelius, *Synopsis septem ss. conciliorum œcumenicorum graece ex cod. ms. biblioth. Augustanae nunc primum edita*, in-4, Augustæ Vindelicorum, 1595.

L. Hovel, *Synopsis canonum ss. Apostolorum et conciliorum, oecumenicorum et provincialium, ab Ecclesia graeca receptorum, nec non conciliorum, decretorum et legum Ecclesiae Britannicae et Anglo-Saxonicae, etc., in compendium redacta*, in-fol., Londini, 1708. — *Synopsis canonum et conciliorum Ecclesiae latinae, cum annot. selectis*, in-fol., Londini, 1710.

Fr. Joverius, *Sanctiones ecclesiasticae tam synodicae conciliorum universalium et particularium quam pontificiorum decretorum*, in-fol., Parisiis, 1655.

Ch. Justellus, *Codex canonum Ecclesiae universae, a Justiniano imperatore confirmatus, C. J. latinum fecit et notis illustravit*, in-8, Parisiis, 1610, 1618; éd. Geb. Theod. Meierus, in-4, Helmstadii, 1663. — *Codex canonum Ecclesiae Africanae, graece et latine, cum notis*, in-8, Parisiis, 1615.

Edw. H. Landon, *A manual of councils of the holy catholic Church, comprising the substance of the most remarquable and important canons*, in-12, London, 1846.

W. Lambert, *Codex canonum Ecclesiae universae. The canons of the first four general councils of the Church, and those of the early local greek synods in greek, with latin and revised english translations in parallel columns, with notes selected from Zonaras, Balsamon, Beveridge, etc.*, in-8, London, 1867.

Fr. Longus a Corialones, *Summa conciliorum omnium*, in-fol., Antwerpiae, 1623; in-fol., Lugduni, 1623; in-fol., Parisiis, 1639.

J. Le Lorrain, *Analyse ou idée générale des conciles généraux et particuliers*, in-8, Rouen, 1705.

G. de Luise, *Codex canonum Ecclesiae qui ex antiquo jure ad huc usque vigent*, gr. in-8, Neapoli, 1873.

Chr. Lupi, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones, scholiis, notis ac historica actorum dissertatione illustrata*, 5 vol. in-4, Lovanii, 1665-1673 ; 6 vol. in-4, Venetiis, 1724.

Fr. Maassen, *Zwei Synoden unter König Childerich II. nach einen Manuscript der Stadtbibliothek von Albi*, in-8, Graz, 1867.

J. Le Maire de Belges, *Le promptuaire des conciles de l'Église catholique, avec les scismes et la différence d'iceulx*, petit in-8 [Paris, vers 1530] ; in-8, Paris, 1533 ; in-16, Paris, 1545 ; in-16, Lyon, 1547 ; in-16, Paris, 1547.

B. Oberhauser, *Manuale selectorum conciliorum et canonum*, in-4, Salisburgi, 1776.

J.-P. Paravicini, *Polyanthea ss. canonum coordinatorum qui in conciliis... in Oriente ac Occidente celebr... prodierunt*, 3 vol. in-fol., Neopragae, 1708 ; 3 vol. in-fol., Coloniæ Agrippinæ, 1728.

[Nic. Poisson,] *Delectus actorum Ecclesiæ universalis, seu nova summa conciliorum, epistolarum, decretorum summorum pontificum, capitularium, etc., quibus Ecclesiae fides et disciplina niti solent, cum notis ad canones*, 2 vol. in-fol., Lugduni, 1706.

Rhally et Potlis, *Constitutions des canons des saints Apôtres, des conciles œcuméniques et provinciaux et des Pères de l'Église, avec les commentaires des anciens et les variantes* [en grec], 6 vol. gr. in-8, 1854-1859.

Ch.-L. Richard, *Analyse des conciles généraux et particuliers, contenant leurs canons sur le dogme, la morale et la discipline, tant ancienne que moderne, expliqués par des notes...*, 5 vol. in-4, Paris, 1772-1777 ; traduction latine par J.-And. Dalmasus, 5 tomes en 2 vol. in-fol., Venetiis, 1776, 5 vol. in-4, Augustæ Vindelicorum, 1778-1782 ; 2 vol. in-8, Bruxelles, 1886 ; 3 vol. in-8, Bar-le-Duc, 1868.

Em. Richer, *Historia concilium generalium in quatuor libros distributa*, 3 vol. in-4, Parisiis, 1680 ; 3 vol. in-8, Coloniæ, 1683.

G. de Rives, *Historia omnium conciliorum, tam generalium quam provincialium, cum subscriptione praecipuorum Patrum maxime Galliarum*, in-fol., Lugduni, 1663.

J. L. Ruelius et J. L. Hartmann, *Concilia illustrata per ecclesiasticae historiae ex veterum fastis, adprobatis codicibus, antiquis monimentis et raris mss. deductae diegeticam dilucidationem*, 4 vol. in-4, Norimbergae, 1675.

J. L. Ruelius et J. L. Hartmann, *Conciliorum universalium et*

particularium, nationalium provincialium et dioecesanorum collectio, ab Apostolis usque ad aetatem nostram, per sexdecim saecula, illorum convocationes, acta et sanctiones historiae, 4 vol. in-4, Norimbergae, 1675.

J. Sagittarius, *Canones conciliorum*, in-fol., Basileæ, 1553.

F. Salmon, *Traité de l'étude des conciles et de leurs collections, divisé en trois parties, avec un catalogue des principaux auteurs qui en ont traité et des éclaircissements sur les ouvrages qui concernent cette matière et sur le choix de leurs éditions*, in-4, Paris, 1724.

E. a Schelstrate, *De conciliis africanis eorumque canonibus, cum scholiis ac notis*, in-4, Romæ, 1679. — *Antiquitas illustrata circa concilia generalia et provincialia, decreta et gesta pontificum et praecipua totius historiae ecclesiasticae capita*, in-fol., Antwerpiæ, 1678; in-fol., Romæ, 1692.

S. Starovolscius, *Epitome conciliorum tam generalium quam provincialium in graeca et latina Ecclesiae celebratorum,... itemque vitarum Romanorum Pontificum, epistolarum decretalium et diversarum sanctionum eorum, cum chronologia et histor. observat. lib. XXVI comprehensa*, in-fol., Romæ, 1615, 1653.

J. Tilius, *Codex canonum seu canones ss. Apostolorum et priscarum synodorum decreta*, in-4, Parisiis, 1540.

LIVRE PREMIER

CONCILES ANTÉRIEURS A CELUI DE NICÉE

CHAPITRE PREMIER

CONCILES DES DEUX PREMIERS SIÈCLES

83] Le premier concile, type et modèle de tous les autres, fut tenu par les apôtres, à Jérusalem, entre les années 50 et 52 après Jésus-Christ, pour trancher la question relative à l'obligation de suivre l'ancienne loi [1]. Il est probable qu'il n'y a pas eu d'autres conciles pendant le

1. *Act. apost.*, c. xv. La date de cet événement participe à l'incertitude de la chronologie de toute la période apostolique. Renan, *Saint Paul*, in-8, Paris, 1869, p. 73 sq.; Duchesne, *Les origines chrétiennes*, 1881, p. 29, adoptent l'année 51 ; Kraus, *Hist. de l'Église*, in-8, Paris, 1896, t. I, p. 79, préfère l'année 52, « peut-être 51, » ajoute-t-il aussitôt ; Hergenröther, *Hist. de l'Église*, in-8, Paris. 1880, t. I, p. 185, hésite « entre les années 50 et 52 » ; Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, in-8, Paris, 1906, t. I, p. 24, ne donne aucune date, mais place la réunion de Jérusalem un certain temps avant l'année 53. Il existe sur ce « concile de Jérusalem » toute une littérature un peu ancienne à laquelle Hefele ne s'est guère attardé. Sans parler des histoires générales et des collections canoniques et conciliaires, voici les titres de quelques dissertations : J. M. Languth et J. H. Rempius, *De concilii apostolici canone*, in-4, Erfurti, 1681 ; J. C. Dannhaver et J. Müller, *De concilio Hierosolymitano ex Act., xv*, in-4, Argentorati, 1690 ; C. Schoettgen et J. D. Jaencke, *De ritibus gentilium in synodo Hierosolymitana prohibitis ad Act., xv, 29*, in-4, Stargardiæ, 1723 ; J. D. Leo et D. Peucker, *De decreto concilii Hierosolymitani*, in-4, Ienæ, 1725 ; H. Benzelius et L. Linzander, *De decreto apostolico Act., xv*, in-4, Londini Gothorum, 1738 ; M. A[mbrogi] R[ossi], *Dissertazione storico-critica, dove si vuol provare che il concilio Gerosolimitano contro i riti Mosaici e specialmente contro la circoncisione giudaica fu celebrato dagli Apostoli avanti che S. Paolo riprendesse publicamente Cefa in Antiochia*, dans *Bibl. moderna*, 1763, t. I ; J. Floder et C. A. Fagerroth, *Epistola synodica ad Antiochenos ad Act., xv, 23-29*, in-4, Upsalæ, 1773 ; Nitzsch, *De sensu decreti apostolici, Act., xv, 29*, in-4, Vitembergæ, 1795 ; J. A. Noesselt, *Dissertatio de vera vi et ratione decreti Hierosolymitani, Acta, xv*,

Ier siècle de l'ère chrétienne [1], ou du moins nous n'en avons pas con-

dans *Exercitatt. ss. Scriptur. interpr.*, 1802, p. 95 ; C. Olbers et J. Th. Helstadius, *De concilio Hierosolymitano*, in-4, Upsalæ, 1813 ; *Essai sur les motifs qu'eurent les Apôtres de défendre dans le concile de Jérusalem de manger du sang et des viandes suffoquées*, dans l'*Auxil. cathol.*, 1846, t. IV, p. 320-328 ; Friedlieb, *Ueber das Aposteldekret, Apostelgesch., XV*, dans *Oester. Vierteljahrs. kath. Theolog.*, 1863, p. 165-176 sq. ; W. Schenz, *Historisch-exegetische Abhandlung über das erste allgemeine Concil in Jerusalem* (*52 nach Chr.*), in-8, Regensburg. 1869 ; C. Schmidt, *De Apostolorum decreti sententia et concilio*, gr. in-4, Erlangen, 1874 ; A. Noyer, *La conférence de Jérusalem, Etude sur Actes, XV, et Galates, II*, in-8, Genève, 1875 ; J. Thomas, *L'Église et les judaïsants à l'âge apostolique. La réunion de Jérusalem*; dans *Rev. des Quest. histor.*, 1869, t. XLVI, p. 400-460 ; Th. Barns, *The apostolic conference of Jerusalem, a study in chronology and criticism*, dans *The Expositor*, 1896, série 5e, t. IV, p. 298-308. Voir la dissertation *Le concile apostolique de Jérusalem*, à l'APPENDICE.

Avec chaque concile nous donnerons les références abrégées aux principales collections décrites dans la *bibliographie* qui forme le § XIII de la Préface générale, p. 97. Ces abréviations seront assez claires pour permettre au lecteur de se reporter au titre complet que nous réduisons ici et dans la suite au strict indispensable. *Conc. Reg.* (1644), t. I, col. 4 ; Labbe (1671), t. I, col. 19-22 ; Coleti, *Conc.* (1728), t. I, col. 19-21 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. I, col. 23. (H. L.)

1. Hefele ne fait pas allusion au prétendu concile apostolique tenu à Antioche. L'assemblée paraissant n'avoir aucun fondement historique, nous ne disons rien de la date que plusieurs auteurs se sont évertués à lui attribuer. La preuve de ce concile repose sur une phrase du pape Innocent Ier rappelant que c'est à Antioche que la religion nouvelle reçut son nom de chrétienne et ajoutant à propos de cette ville : *quæ conventum Apostolorum apud se celeberrimum meruit.* Innocent Ier, *Epist.*, XXIV, *ad Alexandrum*, *P. L.*, t. XX, col. 548. Noël Alexandre pense que ce pape « peut bien s'estre brouillé et avoir rapporté à Antioche ce qui s'estoit fait à Jérusalem au sujet de l'église d'Antioche ». Tillemont présume une faute dans le texte et propose de lire *pro se* au lieu de *apud se*. Dom Coustant n'a rien rencontré dans les manuscrits qui favorisât cette conjecture, *Epist. pontif.*, in-fol., Parisiis, 1721, col. 851, et se garde de prendre parti. Severin Bini trouve une confirmation du synode d'Antioche dans ces paroles du IIe concile de Nicée, 1re action : Ἐν τῇ κατὰ Ἀντιόχειαν συνόδῳ τῶν ἁγίων ἀποστόλων εἴρηται ·τοῦ μηκέτι πλανᾶσθαι κ. τ. λ. Mansi, *Ampliss. coll.*, t. I, col. 67 ; t. XII, col. 1016. Pitra, *Jur. eccles. Graecor. hist. et monum.*, in-4, Romæ, 1864, t. I, p. XXXI, 88-89, s'est donné la tâche de prouver l'existence de ce concile ; il n'a réussi qu'à réunir les principaux textes qui s'y rapportent. Nous ne croyons pas que personne songe sérieusement aujourd'hui à l'existence d'un concile apostolique tenu à Antioche, vers l'an 54 environ. Baronius, *Annal.*, ad ann. 102, n. 19-20, in-4, Barri Ducis, 1864, t. II, p. 118 rapporte les paroles du pape Innocent à un concile postérieur ; Labbe, *Conc.* (1671), t. I, col. 62 ; Hardouin, *Conc.* (1715), t. I, index ; Fabricius, *Bibl. graec.*, (1722), t. XI, p. 8-10 ; (édit. Harles, t. XII, p. 153-155 ; Coleti, *Conc.* (1728), t. I, col. 61 ; R. Ceillier,

naissance [1]. Par contre, nous possédons des renseignements sur plusieurs conciles tenus au IIe siècle. Toutefois les renseignements qui nous sont parvenus ne sont pas pour tous d'une authenticité absolue et nous ne pouvons considérer comme ayant réellement eu lieu que les conciles de cette époque dont parle le père de l'histoire ecclésiastique, Eusèbe Pamphile, ou d'autres auteurs anciens aussi sérieux. Signalons avant tout :

1. *Conciles relatifs au montanisme.*

Eusèbe a conservé [2] un fragment d'un écrit de l'évêque Apollinaire d'Hiérapolis en Phrygie [3] dans lequel il est dit : « que les fidèles d'Asie se réunirent souvent et dans beaucoup d'endroits (πολλάκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας) au sujet de Montan et de ses partisans, qu'ils
84] examinèrent cette nouvelle doctrine et la déclarèrent étrange et

Hist. génér. des auteurs ecclés. (1732), t. III, p. 544 ; 2e édit., t. II, p. 534-536 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.* (1759), t. I, col. 67 ; Nat. Alexander, *Hist. eccles*, in-fol., Venetiis, 1778, t. III, p. 211 ; Zaccaria, *Thes. theolog.* (1762), t. VIII, p. 373-374 ; Pitra, *loc. cit.*, a donné une édition des neuf canons de ce concile présumé d'après cinq manuscrits. Les observations de Tillemont méritent toujours d'être lues. Note XXXIV. *Qu'on ne trouve point de concile des Apôtres à Antioche*, dans *Mém. pour servir à l'hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1701, t. I, p. 524. L'édition *princeps* est celle de Fr. Torres (= Turrianus), *Pro canonibus Apostolorum et pro epistolis decretalibus pontificum apostolicorum defensio adversus Centuriatores Magdeburgenses*, in-4, Florentiæ 1572 ; Parisiis, 1573 ; Colon. Agripp., 1573 ; l. I, c. XXV, édit. Paris, p. 91 ; édit. Cologne, p. 123-127; Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts*, in-8, Giessen, 1843, t. I, p. 101, 138, d'après le ms. 380 de Munich ; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, in-8, Leipzig, 1902, p. 52-60 : *Das angebliche Apostelkonzil zu Antiochien* ; P. Lejay, *Le concile apostolique d'Antioche*, dans la *Revue du clergé français* 1903, t. XXXVI, p. 343-355 ; F. Nau, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, 1905, t. II, col. 1619-1625. Voir la dissertation *Le concile apostolique d'Antioche*, à l'APPENDICE. (H. L.)

1. D. Cellier. *Hist. génér. des auteurs ecclésiastiques*, in-4, Paris, 1865, t. II, p. 536, énumère une série de conciles des premiers siècles imaginés par divers auteurs au nombre desquels se trouvent Prædestinatus, et le P. Roman de la Higuera, c'est assez dire. (H. L.)

2. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XVI, *P. G.*, t. XX, col. 468.

3. Hiérapolis faisait partie de la Grande-Phrygie et appartenait au *conventus* de Laodicée. Au IVe siècle (avant 358), un démembrement fut fait et Hiérapolis appartint à la Phrygie Pacatienne. Le nom complet de cette ville est *Hierapolis ad Lycum*. (H. L.)

impie [1]. » Ce fragment ne donne malheureusement pas d'autres détails, il ne fait pas connaître en particulier les villes dans lesquelles ces synodes furent tenus ; mais le *Libellus synodicus* de Pappus dit : « Un saint synode provincial fut tenu à Hiérapolis en Asie, par Apollinaire, le très saint évêque de cette ville et vingt-six autres évêques; on y jugea et condamna Montan et Maximille les faux prophètes, et en même temps Théodote le Corroyeur » (l'antitrinitaire si connu) [2]. [85]
Plus loin il ajoute : « Un saint synode particulier (μερικὴ) fut réuni sous le très saint évêque Sotas d'Anchiale (en Thrace, sur la mer Noire) et douze autres évêques; il convainquit d'erreur Théodote le Corroyeur, Montan et Maximille et les condamna. »

Le *Libellus synodicus*, auquel nous sommes redevables de ces détails, rédigé par un grec vers la fin du IXe siècle est, il est vrai, d'une origine relativement récente [3], mais ce Grec puisa souvent à des sources anciennes et authentiques, et ce qu'il dit dans la circonstance s'accorde si parfaitement avec une autre donnée d'Eusèbe, que le

1. Je sais bien, que Valois dans ses notes sur Eusèbe *Hist. eccl.*, *loc. cit.*, exprime l'opinion que l'auteur de l'ouvrage auquel est emprunté ce fragment est non pas Apollinaire mais Asterius Urbanus. Mais Baluze prétend le contraire dans Mansi, *Concil.*, *ampliss. collect.* t. I, pl. 693. Il est du reste assez indifférent pour notre thèse que le fragment en question soit d'Apollinaire ou d'Astérius. [L'attribution paraît devoir être maintenue à Apollinaire ; cf. O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchlichen Literatur*, in-8, Freiburg, 1902, t. I, p. 523. (H. L.)]

2. Mansi, *op. cit.*, t. I, col. 723 ; Hardouin, *Collect. concil.*, t. V, col. 1493.

3. Ce *Libellus synodicus* appelé aussi *Synodicum* contient de courtes notices sur 158 conciles de neuf premiers siècles, et s'étend jusqu'au VIIIe concile œcuménique inclusivement. Il fut apporté de la Morée au XVIe siècle par André Darmarios, acheté par Pappus, théologien de Strasbourg, et publié par ce dernier en 1601 avec une traduction latine. Plus tard, il fut inséré dans les collections des conciles. Hardouin notamment le fit imprimer dans le 5e vol. de sa *Collect. concil.*, col. 1491 sq., tandis Mansi le divisa, et rapporta chacune de ses parties au synode auquel elle se rattachait. [Le Συνοδικόν fut publié par Pappus d'après un ms. que lui avait vendu le grec Andreas Darmarios, mais « ce livre, écrivait M. Ad. Harnarck, n'a pas encore été étudié de près et l'on n'a pas tiré au clair la question de savoir s'il ne serait pas une effrontée falsification de Darmarios ». Sans mettre les choses au pire, on pense généralement que cette compilation est contemporaine de Photius. La 1re notice concerne le « concile apostolique de Jérusalem » ; la 153e et dernière se rapporte au concile de Constantinople de 872. Le texte dans Fabricius, *Bibl. graeca*, t. XII, p. 360 sq. Il y aurait lieu de tenir compte du ms. *Paris. gr.* 572, du XVIe siècle, contenant une recension notablement différente et commençant avec le concile d'Antioche contre Paul de Samosate pour finir avec le VIIe concile œcuménique. (H. L.)]

renseignement relatif à ces deux conciles mérite toute confiance [1].

1. Sur le mouvement montaniste, voir Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus*, in-8, Erlangen, 1881, qui n'a pas perdu de sa valeur (compléter et préciser quelques points avec l'article *Montanismus* du même auteur dans *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, édit. Hauck), t. XIII (1903), p. 417 ; W. Belck, *Geschichte des Montanismus*, in-8, Leipzig, 1883, dépend de l'ouvrage de Bonwetsch (cf. *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1884, p. 352 sq.) ; Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, in-8, Leipzig, 1884 ; Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, in-8, Erlangen, t. I (1888), p. 4 ; t. V (1893), p. 3-57 ; *Die Chronologie des Montanismus* ; D. Völter, *Das Ursprungsjahr des Montanismus*, dans *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, t. XXVII, p. 23 sq. ; A. Harnack, *Dogmengeschichte*, 3e édit., t. I, p. 389 sq. ; *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. I, p. 114 sq. ; *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1898, p. 517 sq. ; *Die Mission und Ausbreitung d. Christent. in den ersten drei Jahrhunderte*, in-8, Leipzig, 1902, p. 479 sq. ; H. Voigt, *Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes*, in-8, Leipzig, 1891 ; A. Harnack, *Chronologie des altchristliche Literatur*, in-8, Leipzig, 1897, t. I, p. 363-381 ; E. Rolffs, *Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist und Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe*, dans *Texte and Untersuchungen*, in-8, Leipzig, t. XI (1893), part. 3 ; t. XII (1895), part. 4 *a* ; Fr. Leitner, *Die prophetische Inspiration*, dans *Biblische Studien*, in-8, Freiburg im B., 1896, t. I, p. 114-132 ; H. G. Voigt, *Quæ sint indicia veteris ab Epiphanio in relatione de Cataphrygibus* (Pan. hær. XLVIII) *a secunda paragrapho usque ad tertiam decimam usurpati fontis*. (Dissert. inaug.), in-8, Regimonti, 1890 ; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, in-8, Freiburg, 1902, t. I, p. 522-528 : *Antimontanisten* ; F. X. Funk, *Montanismus*, dans *Kirchenlexicon*, de Freiburg, 2e édit., t. VIII, p. 1827-1842 ; J. Friedrich, *Ueber die Canones der Montanisten bei Hieronymus*, dans *Sitzungsberichte der Münchener Akademie*, 1895, t. II, p. 207-221 ; Jülicher, *Ein gall. Bischofschreiben des VI. Jahrh. als Zeuge für die Verfassung der Montanistenkirche*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1896, t. XVI, p. 664-671 ; Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister in nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, in-8, Freiburg, 1899 ; E. C. Selwyn, *The christian prophets and the prophetic Apocalypse*, in-8, London, 1900. En comparaison de ce grand effort de l'érudition allemande, la science française est à peine représentée par quelques travaux : V. Ermoni, *La crise montaniste*, dans la *Revue des Quest. hist.*, 1902, t. LXXII, p. 61-96 (simple résumé) ; les livres de P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, in-8, Paris, 1901, t. I, p. 399-438, et Adh. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, in-8, Paris, 1905, p. 435-495, ne s'intéressent au montanisme que dans la mesure de leurs études sur Tertullien. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 1906, t. I, p. 270-284 ; P. de Labriolle, *La polémique antimontaniste contre la prophétie extatique*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1906, t. XI, p. 97-145, ne font pas mention des synodes d'Hiérapolis et d'Anchiale pour lesquels nous serons probablement toujours réduits aux renseignements du *Libellus synodicus* dont G. Salmon, (art. *Montanus*, dans *Diction. of christian biography*, t. III, p. 938) ne fait pas plus de cas que des inventions de Prædestinatus : *Not more authentic than the inventions of Prædestinatus, though*

Nous lisons en effet dans Eusèbe [1] qu'Apollinaire d'Hiérapolis et Sotas d'Anchiale [2], contemporains de Montan, s'opposèrent avec le plus grand zèle à ses erreurs, qu'ils écrivirent et prêchèrent contre lui. Sotas voulut même exorciser Priscille, compagne de Montan, [8
qu'il croyait possédée d'un mauvais esprit, mais ces imposteurs ne voulurent pas y consentir [3].

L'ardente opposition que ces deux évêques firent à Montan, permet de croire qu'ils réunirent quelques-uns des nombreux conciles, dans lesquels, d'après les données sommaires d'Eusèbe, l'Église rejeta le montanisme.

L'époque de ces conciles n'est indiquée nulle part avec certitude. Il ressort de l'exposition du fragment d'Eusèbe qu'ils furent tenus peu après le commencement des troubles montanistes [4]; mais l'époque même de l'origine du montanisme est incertaine. La chronique d'Eusèbe indique l'année 172, saint Épiphane parle à un endroit de l'année 126 et dans un autre de l'année 156 ou 157 [5]; il dit ailleurs, que Maximille était déjà morte en 86 après Jésus-Christ, ce qui est peut-être une erreur d'un siècle entier [6]. S'appuyant sur ces données, Blondel a tenté de démontrer que Montan et son hérésie avaient déjà paru en l'an 140 ou 141 et Schwegler dans sa monographie sur le montanisme [7] a adopté cette opinion; Pearson, Dodwell et Néander se pro-

less glaringly false, are the antimontanist councils entered in the Libellus synodicus, *viz. one at Hierapolis under Apollinarius. one under Sotas et Achillæ* (*Anchialus is plainly meant, and one by the Gallic confessors*). Salmon croit tous ces conciles inventés, il croit aussi qu'il y en a eu, mais pas ceux-là, d'autres, bien qu'il ne sache pas lesquels ! Un texte sur papyrus relatif au développement du montanisme et à la période de ses origines ne contenait rien au sujet des conciles anti-montanistes. A. Harnack, *Ueber zwei von Grenfell und Hunt endeckte und publicirte altchristliche Fragmente,* dans *Sitzungsberichte d. Berl. Akad.* 1898, t. XXXVI, p. 516 sq. (H. L.)

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XVI, XIX, *P. G.*, t. XX, col. 464, 481.

2. Anchiale est aujourd'hui Ahiali, sur la mer Noire. Lightfoot, *Apostolic Fathers*, in-8, London, 1891, t. II, *Ignatius,* p. 111, suggère l'idée que ce Sotas mentionné par Eusèbe, *op. cit.*, l. V, c. XIX, pourrait être identifié avec Ζωτικός du chapitre qui précède ; on ne voit pas la nécessité de cette identification ni à quoi elle mène, (H. L.).

3. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XIX, *P. G.*, t. XX, col. 481 sq.

4. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XVI, *P. G.*, t. XX, col. 464 sq.

5. S. Épiphane, *Hæres.*, LI, n. 33, *P. G.*, t. XLI, col. 948 ; cf. *Hæres.*, XLVIII, n. I, *ibid.*, col. 356.

6. *Hæres.*, XLVIII, n. 2, *ibid.*, col. 857.

7. A. Schwegler, *Der Montanismus und die christliche Kirchedes zweiten Jahrh.*, in-8, Tübingen, 1841, p. 255.

noncent au contraire pour 156 ou 157, Tillemont et Walch pour 171 [1]. En ce qui nous concerne, nous nous sommes déjà rangé à l'opinion de Blondel (l'année 140), nous appuyant sur ce fait que le *Pasteur* d'Hermas, qui est antérieur à 151, et qui a été écrit sous le pape Pie Ier, semble combattre le montanisme [2]. Par suite, ces conciles, dont nous nous occupons, doivent être placés avant l'an 150 après Jésus-Christ [3]. Le *Libellus synodicus* est d'un avis contraire puisque, d'après

1. C. W. F. Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie aller Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation*, in-8, Leipzig, 1762, t. I, p. 615 sq.

2. Hefele. *Montanus und die Montanisten*, dans *Freiburger Kirchenlexicon*, t. VII, p. 255, et dans *Patres apostolici* (édit. Hefele), 3e édit., *prolegomena*, p. LXXXIII, 4e édit., p. XCV. [Cette question de la chronologie du montanisme reste obscure malgré le soin avec lequel elle a été étudiée par D. Völter, *Das Urprungsjahr des Montanismus*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XXVII, p. 23 sq.; Th. Zahn, *Die Chronologie des Montanismus*, dans *Forschungen*, t. V, p. 1-57; Harnack. *Litter. Gesch.*, t. II, part. 1, p. 372 sq., et le résumé très complet et très clair de Bonwetsch, dans *Realencyklopädie* (de A. Hauck), t. XIII, p. 418-419. Deux fragments d'ouvrages antimontanistes conservés par Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XVI, XVII, *P. G.*, t. XX, col. 464 sq., sont le premier adressé à Avircius Marcellus (peut-être Abercius d'Hiérapolis), le deuxième écrit par un certain Apollonius. Ces deux ouvrages furent écrits, le premier, treize ans écoulés depuis la mort de la prophétesse Maximille; le deuxième, quarante ans après la première apparition de Montan. Les deux auteurs connaissaient exactement la date à laquelle éclata le mouvement dont Montan prit la direction et, peut-être, l'initiative. La date de l'ouvrage adressé à Avircius Marcellus (O. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Litterat.*, 1902, t. I, p. 523-525) étant l'année 192-193, il suit que Maximille serait morte vers 180. Cette date peut également s'accorder avec celle que la chronique d'Eusèbe (172) et Épiphane (156-157) assignent à la naissance du montanisme. Comme nous savons, par l'épisode des martyrs de Lyon, que le montanisme était parvenu en Occident en l'année 177, il se trouve que la date d'Eusèbe laisse bien du champ et il faudra admettre que l'hérésie a éclaté et s'est propagée soudainement, ce qui au reste n'a rien d'absolument impossible. Le mot de l'énigme serait tranché si nous connaissions l'année du proconsulat de Gratus sous lequel l'hérésie prit naissance à Ardabau, en Mysie, mais jusqu'ici cette date demeure inconnue. S'il nous fallait cependant donner une base chronologique et faire choix entre 157 et 172, nous proposerions d'assigner la date la plus ancienne aux débuts de la prédication de Montan et la plus récente à l'intervention des évêques d'Asie-Mineure et à leurs condamnations synodales. Remarquer que la « première apparition du montanisme en Occident (177) fut, aux yeux des captifs [de Lyon], un fait assez notable pour qu'ils jugeassent bon d'en écrire en Asie et en Phrygie en même temps qu'au pape Eleuthère ». A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, 1905, p. 438. (H. L.)]

3. Il va sans dire que cette date doit être prise comme approximative. (H. L.)

lui, ces conciles ont eu à se prononcer sur Théodote le Corroyeur, dont l'apostasie ne peut guère être fixée qu'au temps de la persécution de Marc-Aurèle (160-180) [1].

Il est certain en effet que Théodote fut excommunié à Rome par [8 le pape Victor vers la fin du IIe siècle [2] (189-198), et quand il aurait été condamné auparavant par les conciles tenus en Asie-Mineure et en Thrace (il habitait Byzance au moment de son apostasie), ces conciles cependant, qui d'après le *Libellus synodicus* ont également condamné le montanisme, n'auraient pu avoir lieu avant Marc-Aurèle, mais seulement pendant le règne de cet empereur. Si Théodote et Montan ont été contemporains, nous devrions placer ces conciles entre les années 160 et 180 mais cette supposition me semble très douteuse et doit reposer sur une confusion.

En effet, le fragment d'Eusèbe parle d'un Théodote qui fut l'un des premiers partisans de Montan et partagea son sort, c'est-à-dire qu'il fut anathématisé avec lui et Maximille dans les mêmes conciles [3]. Il le représente comme un homme illustre, et si l'auteur du *Libellus synodicus* a lu ce fragment, et a puisé dans une source si antique que les anciens synodes d'Hiérapolis et d'Anchiale avaient condamné un Théodote, il a parfaitement pu confondre le célèbre corroyeur Théodote avec le Théodote que le fragment représente comme un homme célèbre, et identifier ces deux personnages. S'il en est ainsi, rien ne nous empêche de placer l'origine du montanisme et les conciles d'Hiérapolis et d'Anchiale avant l'année 150 de l'ère chrétienne [4].

1. Remarquez que pour les captifs de Lyon les montanistes sont οἱ ἀμφὶ τὸν Μοντανὸν καὶ 'Αχλίϐιάδην καὶ Θεόδοτον. (H. L.)

2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 513; *Philosophoumena*, l. VII, c. XXXV-XXXVI, *P. G.*, t. XVI, col. 3342 sq. La ressemblance des noms expose à confondre Théodote le Corroyeur et Théodote le Changeur; tous deux doivent être distingués d'un certain Théodote qualifié dans un des fragments antimontanistes (Eusèbe, *Hist.*, *eccles.*, l. V, c. XVI,) de premier administrateur (ἐπίτροπος) de la prophétie, c'est de celui-ci; dont le rôle paraît avoir été considérable dans la secte naissante, qu'on disait que, dans une extase, il s'était élevé vers le ciel et qu'il s'était tué en tombant; ce qui semble bien n'être, comme on l'a justement dit, qu'un vulgaire « commérage ». Dans le texte cité à la note précédente on voit que Théodote marchait de pair avec Montan, ce qui explique que les conciles asiates eussent fait mention de leurs deux noms. Celui de Théodote fut éclipsé par les deux autres Théodote, le corroyeur et le banquier, ce qui peut expliquer l'affirmation du *Libellus synodicus* associant Théodote le Corroyeur au coryphée du montanisme. (H. L.)

3. *Hist. eccles.*, l. V, c. XVI, *P. G.*, t. XX, col. 464.

4. Nous avons dit plus haut (p. 131 note 2) que nous serions disposé pour notre

2. Conciles concernant la fête de Pâques.

Une deuxième série de conciles du IIe siècle fut occasionnée par la controverse relative à la célébration de la fête de Pâques. Dans les premiers siècles de l'Église cette controverse fut vive et eut une grande importance, et aux XVIIIe et XIXe cette question de la fête de Pâques a provoqué de la part des savants des discussions encore plus acharnées [1].

part, à abaisser la date de ces conciles jusqu'en 172. On pourrait aller plus loin et supposer en Orient toute une série de conciles postérieurs à cette date. En effet, à Rome, l'histoire de la secte montaniste se résume dans les trois condamnations successives dont on voulut faire une seule en l'attribuant tantôt à Éleuthère (174-189), tantôt à Victor (189-198), tantôt à Zéphyrin (198-217), Cf. Harnack, *Gesch. d. altchr. Liter.*, t. II, p. 363 sq. Il est impossible de soutenir une seule condamnation, les détails qu'on rapporte ne peuvent s'appliquer au même pape. Tout s'explique si on admet trois édits : celui d'Éleuthère provoqué par la lettre des confesseurs lyonnais (Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. III, *P. G.*, t. XX, col. 437) ; celui de Victor provoqué par l'intervention de Praxéas (Tertull. *Adv. Praxeam*, c. I, *P. L.*, t. II, col. 177 sq.) ; celui de Zéphyrin provoqué par l'issue des conférences de Proclus et de Caïus (Eusèbe, *op. cit.*, l. II, c. XXV ; l. III, c. XXVIII, XXXI ; l. VI, c. XX, *P. G.*, t. XX, col. 209, 276, 281, 572). Ces condamnations solennelles n'étaient-elles pas l'écho de condamnations synodales portées en Asie-Mineure ? Quoi qu'il en soit, nous sommes loin de savoir tout ce qui concerne l'histoire des origines du montanisme. Il semble que les catholiques d'Orient aient cherché à faire confirmer par l'Église de Rome les excommunications prononcées dans leurs synodes (P. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afrique chrét.*, t. I, p. 402). Dès le pontificat de Soter (166-174), une correspondance relative au montanisme avait été échangée entre ce pape et Denys de Corinthe (Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXXIII, *P. G.*, t. XX, col. 388) ; suivant une affirmation de Prædestinatus le pape Soter aurait même écrit un livre contre le montanisme naissant. (H. L.)

1. Parmi les anciens travaux on ne peut guère citer encore aujourd'hui que N. Alexander, *De controversia quæ secundo sæculo Ecclesiæ emersit circa celebrationem Paschatis*, dans *Hist. eccles.*, in-fol., Venetiis, 1778, t. III, p. 347-363 (réimprimé dans Zaccaria, *Thes. theol.*, 1762, t. VII, p. 1329-1349 ; *Theol. hist. eccles.*, 1842, t. VI, p. 421-430) ; J. A. Ernesti, *De Paschate christianorum cum judæis concurrente*, in-4, Lipsiæ, 1775 ; [Van der Hagen], *Dissertationes de cyclis paschalibus*, in-4, Amstelodami, 1736 ; Ideler, *Handbuch der Chronologie*, in-8, Berlin, 1826, p. 191-298 ; *Lehrbuch der Chronologie*, in-8, Berlin, 1831, p. 345-379. — Parmi les travaux modernes : A. Hilgenfeld, *Der Paschastreit der alten Kirche nach seiner Bedeutung für die Kirchengeschichte und für die Evan-*

Avant tout se pose cette question : Y eut-il dans l'ancienne Église [87] deux ou trois partis soutenant des opinions différentes au sujet de la célébration de la fête de Pâques? Dans la première édition de cet ouvrage nous avions adopté l'opinion de ces savants qui, comme Weitzel [1], en comptent trois. Nous disions qu'au temps des apôtres et dans les années qui suivirent, il ne fallait pas seulement distinguer deux partis : les pauliniens et les pétriniens (judaïsants), mais qu'à côté des chrétiens orthodoxes de Judée qui, comme Pierre et Jacques le Majeur, observaient entièrement l'ancienne loi, mais ne faisaient pas dépendre d'elle le salut et ne voulaient pas en faire une obligation pour les gentils [2], on voit un autre parti, ébionito-juif, qui ne pouvait se dégager du judaïsme et maintenait pour tous les chrétiens l'obligation d'observer la loi. Ce furent les partisans de cette dernière doctrine qui occasionnèrent des troubles en Galatie, à Antioche et à Corinthe et, après la mort de Jacques le Majeur et l'élévation de son successeur Siméon le Pétrinien sur le siège de Jérusalem, l'opposèrent à l'évêque de Thèbes [3]. Nous regardions

gelienforschung urkundlich dargestellt, in-8, Halle, 1860, p. 4-18 ; E. Schürer, *De controversiis paschalibus secundo p. Chr. n. sæculo exortis*, in-8, Leipzig, 1868; Newman, *The Arians of the IV century*, 3e édit., 1871, p. 13 sq. ; L. Duchesne, *La question de la Pâque au concile de Nicée*, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1880, t. XXVIII, p. 5-42 ; B. Krusch, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie*, in-8, Leipzig, 1880 ; *Die Einführung des griechieschen Paschalritus in Abendland*, dans *Neues Archiv. f. Ges. alt. deut. Gesch.*, 1883, t. IX, p. 99-169 ; F. X. Funk, *Die Entwicklung des Osterfastens*, dans *Theolog. Quartals.*, 1893, t. LXXV, p. 179-225 ; Grotefend, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, in-8, Hannover, 1891, p. 144 ; O. Bardenhewer, *Gesch. des altkirchlichen Literatur*, in-8, Freiburg, 1902, t. II, p. 578-582 ; F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Eccles. liturgica*, in-4, Parisiis, 1902, t. I, p. 193*-202* ; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, in-8, Paris, 1906, t. I, p. 285-291. (H. L.)

1. Weitzel, *Die christliche Passafeier in den drei ersten Jahrhunderte*, in-8, Pforzheim, 1848.

2. Act., XV, 28.

3. Sur la secte des ébionites : Gieseler, *Ueber die Nazaräer und Ebioniten*, dans Ständlin et Tzschisner, *Archiv für ältere und neuere Kirchengeschichte*, in-8, Leipzig, 1820, t. IV, p. 279 sq. ; Credner, *Ueber Essäer und Ebioniten*, dans *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie* de Winer, Sulzbach, t. I, part. 2, p. 211 sq. ; Chr. Baur, *De Ebionitarum origine et doctrina ab Essaeis repetenda*, (Tübinger Osterprogram,) in-8, Tubingæ, 1831 ; Schliemann, *Die Klementinen nebst d. verwandten Schriften u. d. Ebionitismus*, in-8, Hamburg, 1841 ; A. Hilgenfeld, *Die Clementinischen Recognitionem und Homilien, nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt*, in-8, Jena, 1848 ; Uhlhorn, *Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus nach ihrem Ursprung und Inhalt dar-*

comme une erreur fondamentale la thèse de l'école de Tubingue qui se refuse à voir une différence entre les chrétiens de Judée, suivant la doctrine des pétriniens, et les judaïsants proprement dits qui se conformaient à la doctrine de Siméon de Thèbes.

Il nous paraissait certain et nous nous sommes affermi dans cette opinion que, dans les premiers siècles de l'Église, de nombreux judaïsants célébraient la fête de Pâques, non seulement en se conformant à la date juive, mais encore d'après la coutume juive. L'histoire ne nous apprend rien de plus, et l'existence d'un troisième parti ne ressort pas de l'étude des controverses relatives à la fête de Pâques, ainsi que nous avons pu nous en convaincre. Ce que nous avions tenté de faire ressortir dans la première édition du présent ouvrage [1] se rapporte aux *quartodécimans johannistes*, c'est-à-dire à ces fidèles qui, dans l'Asie proconsulaire en particulier, célébraient
8] toujours la Pâque le (deuxième) soir du 14 de Nizan (quarta-decima = ιδ´) comme l'indiquait le livre de l'Exode [2], et comme nous avions voulu l'établir en parlant de la manière dont ces fidèles pratiquaient la Pâque d'après saint Jean l'Évangéliste [3]. Il ressort également des renseignements concernant Blastus, que l'on peut puiser dans Eusèbe [4] et dans l'ancien supplément apocryphe au livre de Tertullien *De*

gestellt, in-8, Göttingen, 1854, p. 383 sq. ; A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, in-8, Leipzig, 1884, p. 421-446 : *Die Ebionäer und Genossen ;* A. Hilgenfeld, *Judenthum und Judenchristenthum*, in-8, Leipzig, 1886, p. 89 sq. ; Harnack, *Dogmengeschichte*, in-8, Freiburg im Br., p. 215 sq. ; *Gesch. d. altchristl. Literatur*, 1893, t. I, p. 205-212 ; Lemme, *Das Judenchristenthum der Urkirche und der Brief des Clemens Romanus*, dans *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1892, p. 325 sq. ; G. Mercati, *L'età di Simmaco l'Interprete e S. Epiphanio ossia se Simmaco tradusse in greco la biblia sotto M. Aurelio il filosofo*, *dissertazione storico critica*, in-8, Modena, 1892 ; Harnack, *Die Chronologie d. altchr. Literatur*, t. I, part. 1, p. 625 sq. ; O. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Litterat.*, 1902, t. I, p. 347-350 ; G. Uhlhorn, *Ebioniten*, dans *Real-Encyklop. f. protest. Theologie und Kirche*, édit. Hauck, t. V, p. 125-128. (H. L.)

1. *Conciliengeschichte*, t. I, p. 287 sq. (trad. Delarc, p. 299 sq.).

2. Exode, XII, 6.

3. Schürer, *op. cit.*, p. 34 sq., qui a écrit plus récemment à ce sujet, tire ses renseignements d'un fragment (qui n'avait pas été remarqué jusqu'à ce jour) puisé dans ce livre d'Eusèbe sur la Pâque (voir A. Mai, *Nova PP. bibl.*, t. IV, p. 209-216), ainsi que dans les écrits d'Athanase ; il indique qu'au temps du concile de Nicée auquel ne participèrent pas les quartodécimans ébionites, on combattit les quartodécimans johannistes, exactement avec les mêmes arguments qui, au IIe siècle, servirent à Apollinaire à combattre les pseudo-ébionites.

4. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XV, *P. G.*, t. XX, col. 464.

praescriptionibus, c. LIII, que Blastus fut un judaïsant, alors que nous le considérions autrefois comme étant le seul connu nommément pour être un quartodéciman ébionite, (*latenter Judaismum vult inducere*, dit le pseudo-Tertullien). Dans ces passages toutefois on ne souffle mot de la manière dont Blastus célébrait la fête de Pâques.

Le mot hébreu פֶּסַח, aramaïque פַּסְחָא (Pascha), signifie *transitus*, passage [1], c'est-à-dire le passage de l'ange exterminateur dans les demeures des Égyptiens. La fête de Pâques chez les Juifs consistait en une suite de réjouissances auxquelles on se livrait en souvenir de la délivrance des enfants d'Israël sauvés de la servitude d'Égypte. Comme les apôtres et leurs disciples empruntaient toujours à l'ancien Testament les types et les images du Nouveau Testament, à la place de l'ancienne fête de la délivrance, on institua dans le Nouveau Testament une fête de la délivrance des âmes de la puissance de Satan et de l'enfer; et dans l'agneau pascal juif on trouva le type de l'agneau du Nouveau Testament qui était immolé tout comme lui. Déjà saint Paul désignait le Sauveur crucifié comme τὸ πάσχα ἡμῶν [2] et les deux partis opposés au IIe siècle, les quartodécimans et leurs adversaires, disent également que déjà les apôtres avaient institué la fête de Pâques chrétienne.

Nous trouvons pour la première fois chez les chrétiens une divergence relative à la célébration de la fête de Pâques, vers le milieu du IIe siècle. Eusèbe [3] nous a conservé une lettre de saint Irénée à l'évêque de Rome, Victor [4] : « Lorsque le bienheureux Polycarpe (évêque de Smyrne) vint à Rome sous l'épiscopat d'Anicet [5] et lors-

1. Exode, XII, 21, 27.
2. I Cor., v, 7.
3. *Hist. eccles.*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 493.
4. *Hist. eccles.*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 505 sq.
5. Les dates de cet épiscopat sont incertaines. Anicet, dixième successeur de saint Pierre (Irénée, *Adv. hæres.*, l. III, c. III, *P. G.*, t. VII, col. 851), successeur immédiat de Pie Ier (Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XI, XIX, *P. G.*, t. XX, col. 329, 377). Le *Liber pontificalis* assigne à Anicet un pontificat de 11 ans, 4 mois, 3 jours, ce qui ne concorde pas avec les dates extrêmes qu'il lui marque entre le consulat de Glabrio Gallianus et Vetus, en 150, et celui de Bruttius Præsens et de Junius Rufinus, en 153 (Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum*, 2e édit., 1885, t. I, p. 9). L'épiscopat d'Anicet doit se placer probablement entre 154-155 et 166-167. Harnack, *Gesch. d. altchr. Litterat.*, t. II, part. 1, p. 342 ; O. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Litter.*, 1902, t. I, p. 147 ; Lipsius, *Chronologie d. röm. Bischöfe*, in-8, Kiel, 1869, p. 189 ; Langen, *Gesch. d. röm. Kirche bis Leo I* ; in-8, Bonn, 1881, p. 103 ; Lightfoot, *The apostolic Fathers*, in-8, ondon, 1890, t. I, p. 433, 659 ; Harnack, dans *Sitzungsberichte der Berliner*

9] qu'ils eurent des démêlés plus graves au sujet de certaines questions (περὶ ἄλλων τινῶν) ils tombèrent promptement d'accord. Mais au sujet de [la fête de Pâques] ils se disputèrent peu. Anicet ne put déterminer Polycarpe à abandonner la pratique (μὴ τηρεῖν qu'il avait observée en commun avec saint Jean le disciple du Seigneur, et les autres apôtres avec lesquels il avait été en relations. Polycarpe ne put amener Anicet à observer cette pratique (τηρεῖν) de l'Ancien Testament [1] et Anicet déclara qu'il devait continuer à observer les usages de ses prédécesseurs. Au reste ils demeurèrent unis et Anicet accorda à Polycarpe une marque de distinction toute particulière en lui laissant offrir le saint sacrifice dans son église ; ils se séparèrent en paix. De même la paix continua à régner entre les τηροῦντες et les μὴ τηροῦντες. »

De ce fragment nous ne pouvons tirer de grands éclaircissements sur la différence qui existait dans la célébration de la fête de Pâques, mais deux choses en découlent : 1° Polycarpe se conformait dans la pratique de la Pâque aux règles établies par saint Jean et les autres apôtres ; Anicet observait les usages de ses prédécesseurs ; 2° la pratique johanniste découlait des règles instituées par l'Ancien Testament.

Quelques années plus tard, des démêlés beaucoup plus graves s'élevèrent et Méliton, évêque de Sardes, en Asie-Mineure, crut nécessaire d'écrire deux livres περὶ τοῦ πάσχα (en 170) [2]. Dans un fragment écrit à ce sujet et qu'Eusèbe nous a conservé [3], Méliton dit : « Servilius Paul étant proconsul en Asie et l'évêque Sagaris (de Laodicée) ayant subi le martyre, un vif débat éclata à Laodicée [4]

Akademie, 1892, p. 631. La présence à Rome de Polycarpe ne peut se placer que vers la fin de l'année 154 ou les premiers mois de 155. (H. L.)

1. Joan., IX, 16.

2. Ce livre fut écrit sous le proconsulat de Servilius Paulus, proconsul d'Asie, personnage dont le *cursus honorum* n'est pas établi, Waddington propose la date 164-166 ; W. Schmidt recule jusqu'en 166-167. Cf. Harnack, *Chronologie*, t. II, part. 1, p. 359 sq. ; C. Thomas, *Melito von Sardes. Eine kirchengeschichtliche Studie*, in-8, Osnabrück, 1893, p. 20 ; O. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Litter.*, t. I, p. 549 sq. (H. L.)

3. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 393.

4. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 288 : « L'Église de Laodicée fut troublée en 167, par une grave discussion... » Renan, *Marc-Aurèle*, 1883, p. 193, veut qu'on lise le nom du proconsul, L. Sergius Paullus. Eusèbe se serait trompé en écrivant Σερουιλλίου pour Σεργίου ; Rufin donne Servius, voir Borghesi, *Œuvres*, t. VIII, p. 503 sq. Waddington, *Fastes de la prov. d'Asie*,

au sujet de la Pâque dont la fête était sur le point d'arriver. » Ce fragment ne dit pas sur quel point particulier portait le débat. Mais nous trouvons quelques renseignements à ce sujet dans Apollinaire d'Hiérapolis, contemporain et compatriote de Méliton, qui écrivit également un ouvrage sur la Pâque. Deux fragments de cet ouvrage nous ont été conservés dans le *Chronicon paschale* [1]. Nous y lisons : 1° « Ceux-là se trompent qui croient que le Seigneur mangea l'agneau pascal avec ses disciples le 14 nisan et qu'il mourut le grand jour des pains azymes [2] (15 nisan). Ils prétendent que saint Matthieu le [90]
dit : mais leur opinion n'est pas d'accord avec la loi ancienne et les Évangiles seraient dans ce cas en contradiction ; » 2°, le 14 nisan est la vraie Pâque du Seigneur, le grand sacrifice : en place de l'agneau on a ici le fils de Dieu, etc... Apollinaire combat donc la croyance de ces chrétiens qui pensent que le Seigneur mangea le 14 nisan la nourriture pascale habituelle; il estime qu'en ce jour le Christ était le nouvel agneau pascal déjà immolé. Il donne comme preuve à l'appui la chronologie de saint Jean l'Évangéliste qui place la mort du Seigneur le 14 nisan et le repas du soir le 13.

Hilgenfeld [3] affirme à plusieurs reprises que les quartodécimans combattus par Apollinaire s'appuyaient dans leur manière de célébrer la Pâque non seulement sur saint Matthieu, mais aussi sur la loi ancienne; mais *contrairement à Apollinaire*, ils ne le faisaient pas d'une manière conforme à cette loi, et Hilgenfeld ajoute :

in-4, Paris, 1872, p. 226 sq., a démontré qu'il faut lire Sergius et non Servilius et restreindre à la période 164-168 l'intervalle dans les limites duquel se place le proconsulat de ce personnage. D'après Renan le proconsulat de Sergius Paullus dut tomber en 164, 165 ou 166. La lecture L. Sergius Paullus et la date 165 pour le martyre de Sagaris sont adoptés par G. Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, in-12, Paris, 1891, p. 218. (H. L.)

1. *Chronicon paschale*, édit. Bonn, t. I, p. 13.

2. La question des quartodécimans est si fastidieuse en elle-même qu'elle paraît avoir rebuté les érudits ; elle a cependant une importance considérable dans l'histoire des controverses relatives à la fête de Pâques ; c'est principalement dans les écrits relatifs à cette fête qu'on trouve traité avec plus ou moins de brièveté ce qui concerne les quartodécimans. La dissertation de G. H. Goez, *De quartadecimanis*, in-4, Wittebergæ, 1685, est notoirement insuffisante. Il faut donc recourir à Hilgenfeld, *Der Paschastreit in der alten Kirche*, 1850 ; Weitzel, *Die christl. Passafeier*, 1848 ; Schürer, *De controv. paschalib.*, 1869 ; Renan, *L'Église chrétienne*, p. 445 sq. ; Marc-Aurèle, p. 194 sq. Pour la bibliographie ancienne, cf. Winer, *Handbuch d. theolog. Litteratur*, 1838 (3e édition), t. I, p. 618.

3. A. Hilgenfeld, *Der Paschastreit in der alten Kirche*, in-8, Halle, 1860, p. 257.

« Leur opinion ne s'accordait pas avec la loi ancienne. » Il ne montre pas comment Apollinaire, dans sa manière de célébrer la Pâque, s'était mis d'accord avec cette loi ; il me semble qu'Apollinaire a dû raisonner ainsi : « D'après la loi ancienne l'agneau pascal devait être immolé le 14 nisan ; comme l'Ancien Testament sert de type au nouveau, le nouvel agneau pascal devait également être immolé le 14 nisan, » mais le Christ était déjà mort au moment du repas pascal, le repas qu'il fit avant sa mort avec ses disciples n'était donc pas le repas pascal. Apollinaire affirme plus loin que sa manière de célébrer la Pâque s'accorde avec les évangélistes ; et il est le précurseur de ces théologiens qui s'efforcent de mettre la chronologie des synoptiques en harmonie avec celle de saint Jean [1].

De ces fragments d'Apollinaire on ne peut déduire avec certitude si ce fut lui ou bien ses adversaires ou bien les deux catégories de quartodécimans qui voulurent fixer la fête d'après le jour de la semaine ou d'après le jour du mois. Dans le premier cas, l'anniversaire de la mort tombait toujours un vendredi et celui de la résurrection toujours un dimanche ; dans l'autre cas (quartodéciman), on se réglait d'après le jour du mois (14 nisan), qui pouvait tomber n'importe quel jour de la semaine. On pourrait également déduire du deuxième
1] fragment d'Apollinaire : « le 14 nisan est la vraie Pâque, » qu'il célébrait le 14 nisan l'anniversaire de la mort du Christ sans tenir compte du jour de la semaine tout comme les quartodécimans ; cependant nous sommes obligés de ne pas attribuer grande importance à ce fait que Clément d'Alexandrie, l'adversaire déclaré des quartodécimans, se servit d'expressions semblables à celles d'Apollinaire. Provoqué par Méliton et dans le but de le réfuter, Clément écrivit son λόγος περὶ τοῦ πάσχα, ouvrage dont le *Chronicon paschale* [2] nous a conservé des fragments. Dans le premier de ces fragments on lit : « Dans ses premières années le Christ mangea toujours l'agneau pascal avec ses disciples, mais non au cours de sa dernière année dans laquelle il fut lui-même l'agneau immolé sur la croix. » Le deuxième fragment rapporte : « Le Christ mourut le 14 nisan et, après sa mort, le soir de ce jour, les Juifs consommèrent leur repas pascal. »

Hippolyte, le savant prêtre romain (qui fut quelque temps antipape) au commencement du IIIe siècle, et l'historien Eusèbe au commencement du IVe siècle, combattirent de la même façon leurs adversaires

1. Aberle, dans *Tüb. theol. Quartalschr.*, 1863, fasc. 4.
2. *Chronicon paschale*, édit. Bonn, p. 14.

quartodécimans. Dans le fragment publié par Mai tiré de l'ouvrage sur la Pâque [1], Eusèbe reprend avant tout les arguments de Clément d'Alexandrie [2], mais Hippolyte écrit [3] : « Notre adversaire dit : Le Christ a célébré la Pâque en ce jour (14 nisan) et il a été crucifié (ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν) ; je dois donc faire ce que le Christ a fait (c'est-à-dire prendre le repas pascal le 14 nisan). Mais il se trompe en ne voulant pas reconnaître que le Christ, lorsqu'il souffrit, ne mangea plus la Pâque conformément à la loi ancienne, car il fut lui-même la Pâque annoncée d'avance et qui eut ce jour-là son accomplissement. » Dans le second fragment de son ouvrage περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα, Hippolyte écrit : « Comme le Christ a prédit [4] : « Je ne mangerai plus la Pâque, » il a par conséquent pris le δεῖπνον (repas du soir) avant la Pâque (comme saint Jean le rapporte ch. XIII, v. 9), mais il n'a pas mangé la Pâque puisqu'il était mort ; il n'était plus temps de la manger. » Hippolyte déclare [92]
encore plus explicitement dans les *Philosophoumena* (attribué à Origène [5]) : « Certains ignorants qui aiment les controverses souhaitent que l'on célèbre la Pâque le 14 du premier mois, d'après les prescriptions de la loi, telle qu'elle a été promulguée [6]. » Il en résulte qu'Hippolyte, de même que Clément d'Alexandrie et Apollinaire, pense que le Christ n'a pas mangé la Pâque la veille de son supplice, mais qu'il a pris le repas du soir avant le temps du repas pascal ; au moment du repas pascal (juif) il était déjà mort. Il s'élève donc contre l'opinion de ceux qui croient que le chrétien doit manger la Pâque le 14 nisan comme le Seigneur l'a fait, quel que soit le jour de la semaine. Sur ce dernier point il dénonce une des théories essentielles des quartodécimans. Dans les démêlés concernant la fête de Pâques qui s'élevèrent entre le pape Victor et les évêques d'Asie-Mineure, cette divergence se manifesta clairement. Le pape Victor ne voulut plus tolérer la pratique des quartodécimans, et il écrivit à ce sujet en 196, dit la chronique de saint Jérôme, aux évêques les plus

1. A. Mai, *Nova PP. Bibl.*, t IV, p. 209-216.

2. E. Schürer, *op. cit.*, p. 40 sq.

3. Dans le premier fragment de son ouvrage intitulé πρὸς ἁπάσας αἱρέσεις publié dans le *Chronicon paschale* (édit. Bonn), t. I, p. 12.

4. Luc, XXII, 16.

5. *Philosoph.*, lib. VIII, c. XVIII, *P. G.*, t. XVI, col. 3366. Nous ne pouvons aborder ici, dans une note, l'interminable problème, toujours irrésolu, de l'attribution des *Philosophoumena*. Aujourd'hui Hippolyte est généralement tenu pour l'auteur de ce livre.

6. Deut., XXVII, 26.

éminents de tous les pays, les engageant à se réunir en conciles dans leurs provinces et à introduire de cette manière le mode occidental de la célébration pascale. Quelques-unes de ses lettres, par exemple celles à Polycrate d'Éphèse, renfermaient aussi des menaces en cas de résistance. Eusèbe nous rapporte encore à ce sujet ce qui suit : « En ce temps (il avait parlé dans un chapitre précédent du pape Victor, de Polycrate d'Éphèse et de certains autres évêques célèbres vivant à la fin du IIe siècle) il s'éleva un violent conflit, parce que toutes les Églises d'Asie, d'après la tradition ancienne, estimaient que la fête salutaire de la Pâque devait être célébrée le quatorzième jour du mois (14 nisan), jour où les Juifs immolaient l'agneau, et que quel que fût le jour de la semaine ils devaient cesser le jeûne, tandis que dans tout le reste de l'Église on se conformait à la tradition apostolique et on observait la coutume encore en vigueur de terminer le jeûne au jour de la Résurrection du Seigneur. Plusieurs con-
[93] ciles et plusieurs assemblées d'évêques se réunirent et tous établirent cette règle qu'on ne pouvait en un autre jour que le dimanche, célébrer le mystère de la Résurrection du Seigneur après sa mort et terminer le jeûne pascal. Nous possédons encore la lettre synodale des évêques réunis en Palestine sous la présidence de Théophile de Césarée et Narcisse de Jérusalem. Une deuxième lettre synodale, également conservée, fut publiée par le concile romain et en tête des signataires de cette lettre figure le nom du pape Victor. Nous avons enfin les lettres des évêques du Pont présidés par Palma, des évêques des Gaules présidés par saint Irénée, des évêques de l'Osrhoène et enfin celle de Bacchyle, évêque de Corinthe, et de beaucoup d'autres; toutes ces lettres se prononcent dans le même sens et proclament la même sentence. »

Dans le chapitre suivant [1], Eusèbe poursuit : « A la tête de tous les évêques d'Asie (surtout d'Asie proconsulaire) qui défendaient avec le plus d'énergie leurs coutumes reçues de leurs ancêtres, se tenait Polycrate d'Éphèse. Dans sa lettre adressée au pape Victor et à l'Église romaine, il explique ainsi les usages différents qu'il observe et qui lui ont été transmis par la tradition : « Nous célébrons le jour exact (ἡμέραν ἀραδιούργητον [2]), sans rien ajouter, rien retrancher. En Asie des hommes éminents sont morts... Philippe un des douze apôtres qui mourut à Hiérapolis, et ses deux filles, vierges,

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 493.
2. ῥαδιουργέω, s'occuper de quelque chose avec indolence, légèreté.

vivent encore, une plus jeune sœur également, qui fut pénétrée du Saint-Esprit et est inhumée à Éphèse, plus tard saint Jean qui reposa sa tête sur la poitrine du Seigneur, fut prêtre, porta le *pétalon* (couronne d'airain du prêtre), propagea la doctrine du Christ et ayant subi le martyre fut inhumé à Éphèse. Polycarpe, évêque de Smyrne et martyr; Thrasias, évêque d'Euménie et martyr, qui repose également à Smyrne. Dois-je aussi parler de Sagaris, évêque et martyr, qui fut mis à mort à Laodicée, de Papirius, de Méliton de Sardes, l'Eunuque saint? Tous considéraient le 14 nisan comme le vrai jour de la Pâque, se conformant aux préceptes de l'Évangile sans rien y changer et suivant en cela les règles de la foi; moi donc Polycrate, le plus indigne de tous, j'agis de même, suivant en cela la tradition de mes devanciers auxquels j'ai succédé, car avant moi sept évêques m'ont précédé, et je suis le huitième. Tous ont toujours célébré la Pâque au jour où le peuple d'Israël s'abstenait d'employer le levain. Et maintenant mes frères, parvenu à l'âge de soixante-cinq ans, en observant les lois du Seigneur, après avoir entretenu de bonnes relations avec mes frères dans l'univers entier, et lu d'un bout à l'autre toute la sainte Écriture, je ne suis plus effrayé par les menaces. Car ceux qui ne sont plus l'ont dit : On doit plutôt obéir à Dieu qu'aux hommes. Je pourrais également mentionner ces évêques que j'ai convoqués suivant leur désir ; si je voulais donner leurs noms, j'en aurais un grand nombre à citer. Ils ont donné leur entière adhésion à cette lettre sachant bien que, malgré mes cheveux blancs, je puis être encore de quelque utilité et que dans ma conduite je me suis toujours conformé à la doctrine du Seigneur Jésus. » Là-dessus, continue Eusèbe, le pape Victor voulut excommunier les évêques de toute l'Asie (*Asia proconsularis*) et des provinces voisines et il publia à ce sujet plusieurs lettres ; mais ce dessein ne convint pas à tous les évêques et plusieurs l'engagèrent à se montrer plus pacifique. Les lettres dans lesquelles il est question de cette excommunication existent encore, nous dit Eusèbe, mais aussitôt après il nous cite un important passage d'une lettre (actuellement perdue) de saint Irénée au pape Victor qui renferme un document précieux pour nous relativement à ces démêlés concernant la fête de Pâques. Eusèbe dit en effet : « Parmi ces évêques (qui firent des remontrances au pape Victor), saint Irénée, dans une lettre qu'il écrivit au nom de ses frères des Gaules, dont il était le président, proclame que bien certainement on ne doit célébrer que le dimanche le mystère de la résurrection du Seigneur, mais il exhorte le pape à ne pas prononcer l'excommuni-

[94

cation contre toutes les Églises qui ne font que se conformer à une ancienne tradition, il ajoute : « La controverse ne roule pas seulement sur le jour (de la fête de Pâques) mais aussi sur la manière dont on doit observer le jeûne. Les uns pensent que l'on ne doit jeûner qu'un seul jour, d'autres deux jours, d'autres enfin plusieurs jours, quelques-uns τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινάς τε καί νυκτερινάς συμμετροῦσι τήν ἡμέραν αὐ-
5] τῶν [1]. Cette divergence entre ceux qui observent la loi τῶν ἐπιτηρώντων (c'est-à-dire la divergence que l'on constate entre eux et ceux qui n'observent pas la loi), ne date pas seulement d'aujourd'hui, mais existait bien avant, grâce à l'imprévoyance et à l'appréciation défectueuse de beaucoup de leurs pasteurs [2]. Malgré cela aucune discussion ne s'élevait entre eux et maintenant encore nous demeurons en paix. La différence dans l'observation du jeûne se concilie avec l'unité dans la foi... Les prêtres (évêques romains) qui avant Soter (vers l'an 170) ont gouverné l'Église, je veux parler de Anicet, Pie, Hygin, Télesphore et Xyste, n'ont, il est vrai, ni observé le jour désigné par l'Ancien Testament, ni toléré cette observance parmi les

1. Le sens de cette phrase est douteux : si on place une virgule après τεσσαράκοντα le sens est « certains jeûnent pendant quarante jours, réunissant ensemble les heures du jour et celles de la nuit », c'est-à-dire ils jeûnent aussi bien le jour que la nuit. C'est ainsi que Massuet a compris ce passage dans la deuxième dissertation jointe à son édition des œuvres de saint Irénée (art. 1, § 23-28). Si on ne met pas de virgule, le sens au contraire est le suivant : certains comptent pour leur jour de jeûne quarante heures de jour et de nuit (sans doute le vendredi saint en entier et seize heures du samedi) et Valois en particulier donne ce sens à la phrase citée (dans ses remarques à Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, t. XXIV). Citons encore le savant bénédictin allemand mort si prématurément, Dr Nickes, de Saint-Paul à Rome (*Journal de Scheiner*, Vienne, t. VIII, part. 1, p. 54), Hilgenfeld (*op. cit.*, p. 308) et Schürer (*op. cit.*, p. 66), qui donnent à cette phrase le sens suivant : « Certains comptent un jour de jeûne de quarante heures par *superpositio* puisqu'ils prolongent le jeûne depuis le vendredi jusqu'au samedi. » Le Dr Nolte croit enfin qu'il y a une faute d'impression dans le texte de saint Irénée et que l'original a dû dire : οἱ δὲ κδ' (= 24) ὥρας κ. τ. λ. c'est-à-dire, certains (tels que ceux cités plus haut) ne jeûnent pas seulement un jour (en ce cas le jeûne cesse pendant la nuit) mais jeûnent pendant vingt-quatre heures consécutives (*Journal de Scheiner*, t. VI, part. 1, p. 119). Ce sens nous paraît complètement rationnel ; mais comme il est toujours délicat de modifier les textes, nous estimons que l'explication proposée par Valois mérite la préférence sur toutes les autres.

2. Massuet ne traduit pas κρατούντων par *pasteurs* mais par *maintenir*. Voici ce qu'il dit : « lesquels aïeux *ne maintenaient pas scrupuleusement* la coutume et ne la prenaient pas au sérieux. » Voir Irenæi, *Opera*, édit. Massuet, Venetiis, 1734, t. I, p. 340, not. X, et t. II, diss. II, VI, 27, p. 76.

leurs ; mais cependant malgré cela ils sont demeurés en paix avec ceux qui venaient des diocèses dans lesquels régnait une pratique contraire (les diocèses quartodécimans) et ils ne les ont pas excommuniés ; ils envoyaient même, en signe d'unité, la sainte Eucharistie aux prêtres des diocèses quartodécimans. Lorsque saint Polycarpe vint à Rome au temps d'Anicet, etc., » voir plus haut (p. 136).

Nous possédons encore une autre appréciation de saint Irénée dans le troisième fragment de Pfaff[1]. Irénée s'exprime ainsi : « Les apôtres ont ordonné que nous ne pouvons réglementer pour personne les questions de nourriture, de boisson, des fêtes, de nouvelle lune et de sabbat[2]. Pourquoi maintenant ces disputes, pourquoi ces menaces de schisme ? Nous célébrons des fêtes, mais nous le faisons en nous laissant guider par le levain de la méchanceté, puisque nous déchirons l'Église de Dieu par nos querelles et que nous nous contentons d'observer les pratiques extérieures (τὰ ἐκτὸς) en laissant de côté ce qu'il y a de meilleur, la foi et l'amour. Les prophètes nous ont appris que ces fêtes et ces jeûnes n'étaient point agréables au
Seigneur. » Tirons de ces renseignements puisés aux sources, les [96]
conclusions qui en découlent ; on y voit tout d'abord :

1. Que l'antiquité chrétienne ne considérait pas comme une question de principe ni comme une question dogmatique la différence qui existait dans la manière de célébrer la Pâque. La religion chrétienne des pauliniens n'était pas en conflit avec la moitié du judaïsme ; mais, bien au contraire, les deux partis demeuraient sur un terrain absolument chrétien, le sujet et l'essence de la fête de Pâque demeuraient chrétiens. Ainsi que le rapporte saint Irénée, dans le fragment que nous avons cité en dernier lieu, ils ne différaient que pour τὰ ἐκτός, les « pratiques extérieures », pour l'époque de la célébration de la fête. Nous trouvons encore une preuve de ce que la manière différente de célébrer la Pâque employée par les quarto-

1. Sans doute dans son ouvrage contre Blastus v. Irenaei *Opera*, édit. Massuet, Venetiis, 1734, appendix, t. II, p. 35. [L'authenticité des fragments de Pfaff a été niée récemment par Harnack, *Die Pfaffschen Irenäusfragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1900, IIe série, t. V, part. 3, p. 1-69 ; P. Batiffol, *Le cas de Pfaff d'après des pièces nouvelles*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1901, p. 189-200 : Ce sont quelques lettres de Pfaff à dom Le Nourry (Pièces du ms. Bibl. nationale, *ms. franc. 19648*). Ce qui y est dit confirme — non pas la thèse de la falsification des fameux fragments d'Isaïe, qui est d'ailleurs acquise — mais la dissimulation du caractère de Pfaff. (H. L.)]

2. Coloss., II, 16.

décimans ou les johannistes et celle usitée dans le reste du monde ne touchait pas la foi et n'était pas d'une importance capitale dans ce fait.

a) Que le pape Anicet demeura en paix avec saint Polycarpe et que, malgré leurs opinions opposées, il lui permit d'offrir le saint sacrifice dans son église, ce qui est une preuve capitale de leur union et de leur amitié ;

b) Que les anciens papes permirent aux évêques chrétiens quartodécimans qui vinrent à Rome, de célébrer le service divin ;

c) Qu'ils envoyèrent la sainte Eucharistie à ces évêques ;

d) Que saint Irénée blâma le pape Victor de la rigueur qu'il montrait vis-à-vis des quartodécimans, ajoutant qu'autrefois la paix régnait entre les deux partis et qu'elle continuait encore à régner en Gaule (« nous demeurons en paix »).

Pour bien apprécier toute la valeur démonstrative de ce point, nous devons nous rappeler avec quelle force et quelle âpreté l'apôtre saint Jean s'est élevé contre Cérinthe et comment tous les anciens disciples se sont prononcés contre toute dérogation dogmatique.

e) Apollinaire et Hippolyte se contentèrent d'imputer à leurs adversaires la manie de la dispute et de les taxer d'ignorance [1] ; mais ils ne les accusèrent pas d'erreur dogmatique.

f) Enfin les conciles d'Arles en 314 et de Nicée en 325 ne considérèrent pas cette différence comme intéressant le dogme ni comme touchant l'essence et la signification dogmatique de la fête ; ce fut également l'avis d'Eusèbe qui écrivit : « pour cette fête la manière différente d'en apprécier l'époque (mais aucune différence sur le principe même de la fête ni sur son dogme) a occasionné un si grand désaccord [2]. » Nous aurons occasion de revenir sur ce passage.

7] 2. Les quartodécimans sont signalés comme τηροῦντες, par ce *qu'en fait* ils observaient un jour de fête prescrit par l'ancienne loi (le 14 nisan) et l'auteur des *Philosophoumena* dit que l'observation scrupuleuse des paroles de l'Ancien Testament : « que celui-là soit maudit qui n'observe pas ce qui est ordonné, » les a conduits à célébrer la fête le 14 nisan [3]. Mais le véritable motif qui les a poussés à agir ainsi, ne fut pas l'observation de la loi, mais l'Évangile. Ils continuèrent à célébrer la fête le 14 nisan, non pas parce qu'ils considéraient que les chrétiens devaient (comme les Judaïsants) continuer

1. Voir plus haut, p. 138-140.
2. Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. v, *P. G.*, t. xx, col. 1060.
3. Voir plus haut, p. 138.

à se conformer à la loi ancienne, mais parce que le Christ avait célébré la Pâque en ce jour. C'est ce qu'expliquent clairement Apollinaire et Hippolyte. Eusèbe lui aussi, dans son fragment sur la Pâque [1], nous rapporte qu'ils se sont autorisés de l'exemple du Christ. Il leur répond : « *en fait* il n'y eut aucune *disposition* ayant force de loi. » Polycrate nous dit également d'une manière tout à fait positive : « ils célèbrent la Pâque le 14 nisan conformément à l'Évangile [2]. » Mais s'ils ne s'étaient conformés qu'aux prescriptions de la loi, ils ne se seraient pas contentés d'un jour unique pour la célébration de cette fête. On peut encore ajouter que d'après certains de leurs adversaires, si les quartodécimans ne se conformèrent pas exclusivement aux prescriptions de l'Ancien Testament, ils leur attribuèrent cependant une importance prépondérante. C'est en effet ce qui paraît avoir existé, et l'opinion des adversaires des quartodécimans est habituellement rapportée de la façon la plus inexacte.

3. Quelles cérémonies commençaient le 14 nisan ? Certainement pas le sacrifice de l'agneau et le repas pascal. Même chez les Juifs, l'habitude de manger l'agneau pascal n'existait qu'à Jérusalem, et depuis la destruction de cette ville on avait perdu l'habitude d'immoler l'agneau. Mais les quartodécimans avaient conservé l'usage de considérer comme jours de fêtes dans le Nouveau Testament les jours auxquels ces fêtes étaient ordonnées par l'Ancien Testament. Aucun de leurs adversaires ne leur reproche d'avoir adopté des fêtes d'après la coutume juive, et la discussion n'a jamais roulé que sur le choix du jour. De même que la Pâque de l'Ancien Testament était la fête de réjouissance établie en souvenir de la sortie d'Égypte, la fête du Nouveau Testament (aussi bien pour les quartodécimans que pour leurs adversaires) fut la fête de la rédemption. La différence consistait en ceci : les quartodécimans célébraient leur fête (Pascha-*transitus*) le jour où le Christ, d'après leur doctrine, avait pris le repas pascal et avait commencé sa Passion, [98
tandis que leurs adversaires célébraient la fête de la délivrance au jour où la Passion se termina par la résurrection. Les adversaires des quartodécimans ne regardaient pas ces réjouissances comme la fête de la résurrection, mais bien comme la fête de la délivrance, et en effet le terme *Pascha* s'accorde bien avec la dernière signifi-

1. Mai, *Nova PP. Biblioth.*, t. IV, p. 88.
2. Voir plus haut, p. 141.

cation, et non pas avec la première [1]. Les quartodécimans aussi bien que leurs adversaires célébraient d'ailleurs la fête d'une manière absolument identique, et tous prenaient part à des agapes solennelles et faisaient la sainte communion.

4. On croit habituellement que les quartodécimans n'ont eu en vue, en établissant leur fête de Pâques, que la commémoration de l'institution de l'Eucharistie. Cette opinion me semble erronée. Déjà le Seigneur lui-même a établi la relation la plus intime entre sa mort et l'institution de l'Eucharistie. « Ceci est mon sang qui sera répandu pour beaucoup pour la rémission des péchés [2] ; » et il décrète clairement : « aussi souvent vous mangerez ce pain etc., vous devrez proclamer la mort du Seigneur [3]. » Les fidèles se sont en effet conformés à la volonté du Seigneur dans leurs cérémonies eucharistiques, ils ont de tout temps célébré la *mort* du Seigneur. Les quartodécimans n'ont point fait exception à cette règle des chrétiens et personne ne leur a adressé un pareil reproche. Comment d'ailleurs auraient-ils pu faire exception à cette règle, puisqu'ils célébraient la Pâque comme une fête de la délivrance? Comment le chrétien pourrait-il songer à la délivrance sans avoir en même temps devant les yeux le souvenir de la mort du Seigneur? Les quartodécimans célébraient la Pâque en un jour unique, ainsi que le dit Polycrate, ils étaient donc obligés en ce jour unique de songer à la question si importante de notre salut obtenu par la mort du Christ. Hippolyte et Théodoret confirment notre opinion que les quartodécimans célébraient le 14 nisan la mort du Christ. Le premier met en effet dans leur bouche les paroles suivantes : ἐποίησε τὸ πασχα ὁ χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν [4]. Théodoret dit de son côté qu'ils célèbrent leur Pâque quel que soit le jour de la semaine, suivant que la fête tombe tel ou tel jour et πανηγυρίζουσι τοῦ πάθους τὴν μνήμην [5].

5. Contrairement à l'usage adopté par les quartodécimans, les autres chrétiens, qui formaient la grande majorité, célébraient la fête de la délivrance (la Pâque) un dimanche (le premier dimanche après le 14 de nisan) parce que le Christ ressuscita le dimanche et qu'il couronna ainsi l'œuvre de la délivrance. Mais à côté de ce jour principal (célébré par les agapes joyeuses de Pâques), ils célébraient la mort

1. Schürer, *op. cit.*, p. 28 sq., 60-66.
2. Matth., XXVI, 28.
3. I Cor., XI, 26.
4. *Chronicon paschale*, édit. Bonn, t. I, p. 12.
5. Théodoret. *Haeret. fabul. compend.*, l. III, c. IV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 405.

du Christ le vendredi précédent, et donnaient également à ce jour le nom de Pâques. Déjà Tertullien, vers l'an 200, indique deux jours pour la Pâque, le *dies paschae, quo communis est et quasi publica jejunii religio*, jour auquel *merito deponimus osculum* (sc. pacis) c'est-à-dire le vendredi saint [1], et le *dies paschae*, jour depuis lequel on ne fléchit plus les genoux jusqu'à la Pentecôte, c'est-à-dire le dimanche de Pâques. Bien plus tard on distinguait encore ces deux jours en πάσχα σταυρώσιμον et ἀναστάσιμον.

6. En ce qui concerne le jeûne, deuxième point diversement apprécié, la différence est aussi claire : Les quartodécimans terminaient le jeûne le 14 nisan, quel que fût le jour de la semaine, tandis que, pour le reste de l'Église, le jeûne ne prenait fin que le dimanche où l'on célébrait la Résurrection du Seigneur. Eusèbe [2] s'exprime explicitement à ce sujet [3]. Il n'est pas nécessaire pour donner plus de clarté à l'exposé de la question de parler des autres différences que l'on peut remarquer dans la manière d'observer le jeûne, différences que signale saint Irénée [4], mais il est vraisemblable de penser que les quartodécimans peuvent être classés au nombre de ceux qui ne jeûnaient qu'un seul jour. Il est évident, en effet, que les quartodécimans célébrant leur fête pendant une seule journée sans distinguer entre le jour de la mort et le jour de la résurrection, n'avaient aucun motif de prolonger le jeûne, tandis que les autres chrétiens suivant en cela une pratique toute naturelle en ces jours de tristesse, jeûnaient aussi longtemps que le *Sponsus ablatus erat* [5], c'est-à-dire jusqu'au jour de joie de la Résurrection.

7. Les quartodécimans faisaient remonter à saint Jean l'Évangéliste et à l'apôtre Philippe, leur mode de célébration de la Pâque. Il n'est pas nécessaire de rechercher si cette prétention est bien réellement fondée. En tous cas leur pratique était fort ancienne, et nous devons rappeler à ce sujet ce que Polycrate dit [6] de l'apôtre Philippe et de saint Jean (qui portait le *petalon*). L'école de Tubingue se montre, il est vrai, disposée à admettre cette origine johanniste de la pratique des quartodécimans, et « l'école critique » n'a cette fois élevé au-

1. Tertullien, *De oratione*, c. xiv, *P. L.*, t. i, col 1272.
2. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. xxiii, *P. L.*, t. xx, col. 492 sq.
3. Voir plus haut, p. 140.
4. Voir plus haut, p. 142 sq.
5. Tertullien, *De jejunio*, c. ii, *P. L.*, t. ii, col. 1006.
6. Voir plus haut, p. 141. Lepin, *L'origine du quatrième Évangile*, c. iii : Le séjour de l'apôtre saint Jean à Éphèse, Paris, 1907, p. 73 sq.

cune objection, parce qu'elle croyait trouver dans cette déclaration
00] un argument capital contre l'authenticité du quatrième évangile. Son raisonnement est le suivant : Les quartodécimans pensent que le Christ a mangé la Pâque le 14 nisan et qu'il est mort le 15 [1]; le quatrième Évangile dit au contraire que le Christ était mort le 14 nisan (et non pas le 15). Les quartodécimans représentant donc la chronologie johanniste, le quatrième Évangile est en contradiction avec cette chronologie. Notre tâche n'est pas d'approfondir cette importante question, il nous suffit d'avoir indiqué le caractère particulier de la déclaration de Polycrate et de demander si l'école critique accepte aussi la déclaration des anti-quartodécimans qui affirment que leur manière de célébrer la Pâque leur vient de l'apôtre saint Pierre? et si la libre pratique chrétienne découle de la tendance judaïsante non libre des τηροῦντες ?

8. L'Asie proconsulaire, au dire d'Eusèbe [2], était le boulevard du quartodécimanisme, et il ajoute : « et les provinces voisines ; » ce qui semblerait indiquer la Cilicie, la Mésopotamie et la Syrie, comme l'atteste Athanase [3]; cependant toute la Cilicie ne peut être comprise au nombre des pays quartodécimans, car, d'après Eusèbe [4], l'empereur Constantin déclare que la Cilicie suivait la pratique de l'Occident.

9. La plus grande partie de la chrétienté, en opposition avec les quartodécimans, célébrait le dimanche la fête principale de Pâques. D'après ce que dit Eusèbe [5], ce mode de célébration de la fête de Pâques était observé, à l'exception des Églises d'Asie, par toutes les autres Églises du monde entier. Il nomme en particulier la Palestine, Rome, le Pont, les Gaules, l'Osrhoëne, Corinthe, la Phénicie et Alexandrie. L'empereur Constantin le Grand affirme que toutes les Églises de l'Ouest, du Sud et du Nord avaient adopté cette pratique, notamment Rome, toute l'Italie, l'Afrique, l'Égypte, l'Espagne, les Gaules, la Bretagne, la Lybie, toute l'Achaïe (la Grèce), elle avait été adoptée même dans les diocèses d'Asie, du Pont et de la Cilicie [6]. Il en résulte qu'il n'est pas absolument exact de dire que cette pra-

1. Voir plus haut, p. 137 sq.
2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. xxiv, *P. G.*, t. xx, col. 493.
3. Athanase, *Epist. ad Afros*, c. ii, *P. G.*, t. xxvi, col. 1032.
4. Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. xix, *P. G.*, t. xx, col. 1077.
5. *Hist. eccles.*, l. V, c. xxiii, *P. G.*, t. xx, col. 492 sq.
6. Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. xix, *P. G.*, t. xx, col. 1077.

tique fut celle de l'Occident, il serait plus juste de l'appeler *générale*. [1
D'après Socrate [1], ce furent les apôtres Pierre et Paul qui établirent ce mode de célébration et Eusèbe dit aussi [2] que cette pratique provenait ἐξ ἀποστολικῆς παραδόσεως; Irénée prétend au contraire, ainsi que nous l'avons dit [3], que ce furent seulement les papes qui établirent ce mode de célébration de la Pâque au commencement du IIe siècle.

Retenons simplement ce résultat : nous sommes maintenant en mesure de comprendre ce qu'Eusèbe dit sur les démêlés concernant la fête de Pâques : « Les uns pensent que l'on devait suivre la coutume juive (c'est-à-dire célébrer la Pâque le 14 nisan sans tenir compte du jour de la semaine), d'autres veulent que l'on célèbre tous les événements qui marquent l'œuvre de la délivrance : la mort, le séjour au sépulcre, la résurrection, et ils veulent qu'on les célèbre à l'heure et au jour de la semaine où ils ont eu lieu réellement [4]. »

Pendant longtemps et dans tout l'univers les peuples furent en désaccord à ce sujet ; on put remarquer pour cette seule et même fête la plus grande divergence quant à l'époque où on devait la célébrer (mais cette divergence ne touchait en rien au principe même de la fête et n'intéressait en rien l'unité du dogme) ; les uns se faisaient une obligation de la célébrer par le jeûne et la tristesse, tandis que les autres se livraient au repos et la célébraient dans la joie, (c'est-à-dire les quartodécimans terminaient leur jeûne au 14 de nisan et que d'autres encore continuaient le jeûne et demeuraient plongés dans la tristesse jusqu'au dimanche suivant) ; aucun homme ne pouvait remédier à ce mal. Dieu seul put y remédier, et, ajoute un vil courtisan, l'empereur Constantin.

D'après tout ce qui vient d'être dit, nous avons pu discerner quels furent les conciles qui eurent lieu vers la fin du IIe siècle au sujet des démêlés concernant la fête de Pâques. Ce furent :

a) Les conciles de Palestine sous la présidence de Théophile de Césarée et de Narcisse de Jérusalem [5].

b) Le concile de Rome sous la présidence du pape Victor.

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 625.
2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 492 sq.
3. Voir plus haut, p. 143 sq.
4. Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. V, *P. G.*, t. XX, col. 1057 sq.
5. Tillemont, *Mem. hist. eccles.*, 1071, t. III, p. 632 : « Sur les actes du concile de Césarée sous Théophile. » (H. L.)

c) Le concile du Pont sous la présidence de l'évêque Palmas d'Amastris.

d) Un ou deux conciles des Gaules sous la présidence d'Irénée.

e) Le concile de l'Osrhoëne en Mésopotamie.

f) Le concile d'Éphèse sous la présidence de Polycrate. Ce dernier seul adopta la pratique quartodécimane, tous les autres y furent opposés [1].

3. Conciles douteux du IIe siècle.

02] L'auteur anonyme du *Prædestinatus* parle de trois autres conciles du IIe siècle ; selon lui,

1. En 125 se tint un synode de tous les évêques de la Sicile, présidé par Eustache de Libybée et Théodore de Palerme. Ce synode instruisit la cause des héracléonites gnostiques dont la doctrine prétendait qu'aucun péché ne pouvait compromettre le salut de celui qui avait été baptisé. Le synode envoya ses actes au pape Alexandre, pour qu'il décidât dans cette affaire [2].

2. En 152, l'hérésie des colarbasiens, autre secte gnostique, fut anathématisée par Théodote, évêque de Pergame en Mysie, et par sept autres évêques réunis en synode [3].

3. En 160, un synode d'Orient rejeta l'hérésie du gnostique Cerdon [4].

Le *Libellus synodicus* fait mention à son tour :

1. D'un synode tenu à Rome, sous le pape Télesphore (127-139), contre Théodote le Corroyeur, antitrinitaire ;

2. D'un autre synode de Rome tenu sous le pape Anicet, sur la question de la célébration de la fête de Pâques, à l'époque où Polycarpe, évêque de Smyrne, rendit visite au pape ;

3. D'un troisième synode romain célébré sous Victor, et qui condamna Théodote, Ebion et Artémon ;

4. D'un quatrième synode romain également célébré sous Victor, et qui anathématisa Sabellius et Noët ;

1. Voir plus haut, p. 141 sq., et la dissertation IIIe à l'Appendice.

2. Mansi, *Concil. ampliss. coll.* t. I, col. 647. Cf. la note de Mansi sur le peu de confiance qu'il faut accorder au *Prædestinatus*.

3. Mansi, *op. cit.*, p. 670.

4. Mansi, *op. cit.*, p. 682.

5. Enfin d'un synode des confesseurs des Gaules, qui se déclarèrent contre Montan et Maximille dans une lettre adressée aux Asiatiques [1].

Ces huit synodes, dont l'auteur du *Prædestinatus* et le *Libellus synodicus* font mention, sont apparemment imaginaires : car, d'une part, il n'y a pas un seul document ancien et original qui en parle ; d'autre part, les données de ces deux sources sont ou invraisem- [10
blables ou contraires à la chronologie ; nous citerons, par exemple, ce prétendu synode romain présidé par Victor qui aurait anathématisé Sabellius. En admettant que la donnée commune suivant laquelle Sabellius aurait vécu un demi-siècle plus tard (vers 250) soit inexacte, comme l'ont prouvé les *Philosophoumena*, nous savons cependant par ce dernier document que Sabellius n'avait pas encore été exclu de l'Église sous le pape Zéphyrin (de 198-199 à 216-217), successeur de Victor, et qu'il ne le fut que sous le pape Callixte [2].

Il est aussi impossible que Théodote le Corroyeur ait été jugé par un synode romain tenu sous Télesphore, puisque Théodote n'a vécu que vers la fin du IIe siècle. Il en est de même du prétendu concile sicilien de 125. D'après les renseignements que nous fournissent les anciens, surtout saint Irénée et Tertullien, Héracléon transforma le système de Valentin. Il n'a donc pu se faire remarquer qu'après 125. Quant au pape Alexandre, auquel ce synode aurait rendu compte de ses actes en 125, il était mort martyr en 119 [3].

C'est aussi une méprise qui a fait croire à l'existence d'un synode auquel auraient pris part le pape Anicet et Polycarpe : on a confondu l'entrevue de ces deux évêques avec un synode [4]; il en est de même du prétendu synode des Gaules tenu contre Montan. L'auteur du *Libellus synodicus* a évidemment mal compris Eusèbe qui dit à ce

1. Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 1491 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. I, col. 662, 686, 725.

2. Ign. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus*, in-8, Regensburg, 1853, p. 198 sq. ; [L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, 1906, t. I, p. 312, τὸν Σαβέλλιον ἀπέωσεν ὡς μὴ φρονοῦντα ὀρθῶς ; Schleiermacher, dans *Theologische Zeitschrift*, 1882, fasc. 3 ; Lange, dans *Zeitschrift für historische Theologie*, 1832, t. II, part. 2, p. 17-46 ; Zahn, *Marcel von Ankyra*, in-8, Gotha, 1857 ; A. Harnack, *Monarchianismus*, dans *Real-Encyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, éd. Hauck, t. XIII, p. 324-336. (H. L.)]

3. Le *Liber pontificalis*, in-4, Paris 1884, t. I, p. XCI, 127, lui attribue un règne de 10 ans, 7 mois, 2 jours sous Trajan, jusqu'au consulat de L. Ælius Lamia et de Ælianus Vetus, en 116. (H. L.)

4. Voir à l'APPENDICE, Dissertation IIIe.

sujet[1] : « La nouvelle de ce qui s'était passé en Asie au sujet de Montan fut connue des chrétiens de la Gaule. Ceux-ci étaient alors cruellement persécutés par Marc-Aurèle : plusieurs d'entre eux étaient en prison. Ils donnèrent cependant leur avis, du fond de leur cachot, sur l'affaire de Montan, et adressèrent des lettres à leurs frères d'Asie et à Éleuthère, évêque de Rome. » On voit qu'il est ici question non de synode, mais de *lettres* écrites par des confesseurs (le *Libellus synodicus* parle aussi de captifs).

Enfin, un neuvième concile, qui aurait transmis à l'évêque de Sé-
04] leucie un droit patriarcal sur toute l'Assyrie, la Médie et la Perse, est évidemment controuvé, et la mention d'un patriarcat en cette occasion est un anachronisme patent, comme l'a prouvé Assemani dans sa *Bibliothèque orientale*[2].

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. III, *P. G.*, t. XX, col. 437.

2. Assémani, *Biblioth. orientalis*, in-fol., Romæ, 1719-1728, t. III ; Mansi, *Concil. ampliss. collect.* t. I, col. 706. J. Labourt, *Le christianisme dans l'Empire perse*, in-22, Paris, 1904, ne fait aucune mention de ce prétendu concile ; quant au *Liber synodicon orientale*, édit. Chabot, 1902, il commence en l'année 410. Westphal, *Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchalchroniken des Mari ibn Sulaimen, Amr ibn Matai und Satiba ibu Johannan*, in-8, Strassburg, 1901. (H. L.)

CHAPITRE II

LES SYNODES DU IIIe SIÈCLE

4. Première moitié du IIIe siècle.

La série des synodes du IIIe siècle s'ouvre par celui de Carthage, auquel Agrippinus [1], évêque de cette ville, avait convoqué les évêques de la Numidie et de l'Afrique proconsulaire [2]. Saint Cyprien parle

1. Agrippinus, dit-on, fut contemporain de Tertullien de même que cet Optatus mentionné dans la *Passio* de sainte Perpétue. Tous deux furent évêques de Carthage, mais on ne s'entend pas touchant l'époque à laquelle vécut Agrippinus. Morcelli et les autres historiens faisaient d'Agrippinus le plus ancien évêque de Carthage, mais depuis quelques années des doutes ont surgi. On a proposé de faire d'Agrippinus le successeur ou l'un des successeurs d'Optatus ; Harnack, *Gesch. d. altkirch. Liter.*, in-8, Leipzig, 1893, t. I, p. 687 sq. ; C. Schmidt, dans *Götting. gel. Anzeigt.*, 1893, p. 240. Cette hypothèse, basée sur une fausse interprétation de Tertullien, n'est pas soutenable. Non moins gratuite est celle de Toulotte, *Géographie de l'Afriq. chrét.*, t. I, *Proconsulaire*, in-8, Montreuil, 1891, p. 13, qui recule l'épiscopat d'Agrippinus jusqu'aux dernières années du Ier siècle. Nous avons adopté ailleurs la date 198 pour le concile tenu à Carthage par Agrippinus ; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. I, p. 32 ; t. II, p. 344. En ce qui concerne Optatus, il pourrait bien avoir été évêque, non de Carthage, mais de Thuburbo. *Ibid.*, t. I, p. 77, note 1 ; P. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afriq. chrét.*, in-8, Paris, 1901, t. I, p. 20, trouve « naturel d'admettre que [Agrippinus] fut le prédécesseur d'Optatus et gouverna l'Église de Carthage vers la fin du IIe siècle ». (H. L.)

2. Nous ne savons rien sur ce concile que ce que nous en a appris saint Cyprien qui, en 256, le qualifie de très ancien : *Quando anni sint jam multi et longa ætas ex quo sub Agrippino*. S. Cyprien, *Epist.*, LXXIII, 3, *P. L.*, t. III, col. 1157. On a imaginé récemment d'invoquer un texte de Tertullien, *De jejunio*, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 1024 : *Aguntur præterea per Græcias illa certis in locis concilia ex universis Ecclesiis, per quæ et altiora quæque in commune tractantur et ipsa repræsentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur* ; on a donc voulu faire dire à ce texte que, à la date où fut écrit le traité *De jejunio*, en 213, on ne connaissait pas encore en Afrique les réunions d'évêques, et que par suite on ne pouvait placer avant cette date l'épiscopat et le concile d'Agrippinus. Mais le sens obvie n'est plus douteux. Tertullien ne

de ce synode dans ses LXXIe et LXXIIIe lettres, en disant que tous les évêques présents [1] déclarèrent nul le baptême conféré par les hérétiques, et il appuie sa propre opinion à cet égard sur ce qui s'est passé dans cet ancien synode de Carthage [2].

Ce synode a été probablement le plus ancien synode de l'Afrique latine : car Tertullien [3], qui rappelle comme une gloire les synodes grecs, ne cite pas un seul concile qui ait eu lieu dans sa patrie. Comme ce fut entre 205 et 212 que l'écrit de Tertullien *De jejunio* fut composé [4], le synode en question a donc dû avoir lieu ou après 205 ou après 212. On n'avait pu jusqu'à présent vérifier plus exac-
05] tement cette date. Les *Philosophoumena* (Hippolyte [5]) nous donnent des renseignements identiques, et Döllinger, s'appuyant sur ce document, a placé la célébration de ce synode de Carthage entre 218 et 222 [6]. Les *Philosophoumena* racontent en effet que l'usage de rebaptiser (c'est-à-dire de renouveler le baptême de ceux qui

parle pas des conciles provinciaux, mais des conciles réunissant les évêques d'un pays entier. (H. L.)

1. Ils étaient au nombre de soixante-dix. S. Cyprien, *Epist.*, LXXI, 4 ; LXXIII, 3, *P. L.*, t. III, col. 1157 ; t. IV, col. 424. (H. L.)

2. S. Cyprien, *Epist.*, LXXI, 4, *P. L.*, t. IV, col. 424 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. I, col. 733 ; D. Cellier, *Hist. génér. des auteurs ecclesiast.*, in-4, Paris, 1865, t. II, p. 545. Agrippinus introduisit la coutume de la réitération du baptême des hérétiques. S. Augustin, *De unico baptismo contra Petilianum*, c. XIII, n. XXII, *P. L.*, t. XLIII, col. 606 ; *De baptismo contra Donatistas*, l. II, c. VII, 12 ; l. III, c. II, 2, *P. L.*, t. XLIII, col. 133, 139 ; *Epist.*, XCIII, 10, *P. L.*, t. XXXIII, col. 338. On trouvera les principaux textes relatifs à Agrippinus et à son concile dans D. Cellier, *op. cit.*, t. II, p. 545, note 1 à 7 inclus, et E. W. Benson, dans Smith and Wace, *A dictionary of christian biography*, 1877, t. I, p. 65, au mot *Agrippinus*. (H. L.)

3. Voir le texte du *De jejunio*, c. XIII, cité dans la note (2) de la p. 154. (H. L.)

4. La chronologie des écrits de Tertullien a été complètement reprise par M. P. Monceaux, *op. cit.*, t. I, p. 193-209 ; il adopte, pour le *De jejunio*, la date : « après 213 ; » Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 396, dit que « ce livre a été écrit vers l'année 220 ». (H. L.)

5. Nous laissons la responsabilité de cette attribution à l'auteur. Après d'interminables enquêtes on attribue aujourd'hui les *Philosophoumena* à Hippolyte, cf. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, 1906, t. I, p. 312 ; A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, in-8, Paris, 1906, p. XXIV-XLIII. Ce n'est toutefois qu'une opinion.

6. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus*, 1853, p. 189 sq. E. W. Benson, *op. cit.*, est partisan de la date la plus ancienne, celle que propose Morcelli, t. II, p. 44, et qui fait remonter le concile jusqu'en 186-187. (H. L.) A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 447, note 3, place le synode entre 218 et 223 ; Duchesne *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 422, adopte la date 220.

avaient été baptisés par les hérétiques), s'introduisit tout d'abord sous l'évêque de Rome Callixte (dans quelques Églises en rapport avec lui). On ne peut guère douter que ce passage n'ait en vue l'évêque Agrippinus et son synode de Carthage : car saint Augustin et saint Vincent de Lérins [1] disent expressément qu'Agrippinus fut le premier qui introduisit l'usage de rebaptiser. Le synode de Carthage eut donc lieu sous le règne du pape Callixte Ier, c'est-à-dire entre 218 et 222 [2]. Cette date s'accorde avec ce fait bien connu, que Tertullien fut de tous les écrivains chrétiens le premier qui déclara invalide le baptême des hérétiques ; aussi peut-on présumer que son livre *De baptismo* a exercé une certaine influence sur les conclusions du synode de Carthage [3]. Cette hypothèse n'est pas contredite par le 47e (46e) canon apostolique, qui ordonne aux évêques, sous peine de déposition, de rebaptiser celui qui a été baptisé par un hérétique : car on sait que ces prétendus canons apostoliques n'ont été composés que quelques siècles plus tard [4].

Saint Cyprien parle dans sa LXVIe lettre d'un synode tenu depuis longtemps, *jampridem*, en Afrique, et qui avait décidé qu'un clerc ne pouvait être choisi par un mourant comme tuteur [5], mais rien n'indique s'il entend par là le synode présidé par Agrippinus ou un autre concile d'Afrique [6].

Peu de temps après, Origène fut l'occasion de deux synodes à Alexandrie. Appelé vers 228 en Achaïe, à cause des troubles religieux qui y régnaient [7], Origène passa par la Palestine et fut ordonné prêtre

1. S. Augustin, *De baptismo contra Donatistas*, l. II, c. VII, *P. L.*, t. XLII, col. 132 sq. ; Vincent de Lérins, *Commonitorium*, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 650 sq. [Vincent de Lérins ne fait probablement que répéter, sans autorité personnelle, l'affirmation qu'il avait lue dans saint Augustin. (H. L.)]

2. Pagi, *Critica in Annales Baronii*, t. I, ad ann. 219, 222, 224.

3. Döllinger, *op. cit.*, p. 191. [Hypothèse gratuite sur le *De baptismo*, cf. P. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afr. chrét.*, t. I, p. 25-27, 369-371. (H. L.)]

4. Voir la Dissertation IVe à l'APPENDICE.

5. S. Cyprien, *Epist.*, LXVI, 1, *P. L.*, t. IV, col. 410 : *Cum jampriden in concilio episcoporum*.

6. Cyprien semble faire allusion dans une de ses lettres, *Epist.*, LV, 21, *P. L.*, t. III, col. 855, à un concile africain qui aurait discuté la question de la pénitence, peut-être au temps et à propos de l'édit du pape Callixte. Tertullien fait allusion à des synodes dans lesquels on avait fixé le canon des Livres saints, *De pudicitia*, c. X, *P. L.*, t. II, col. 1051 sq. (H. L.)

7. Sur cette date, voir Tillemont, *Mém. pour serv. à l'hist. ecclés.*, in-4, Paris,

à Césarée par son ami Alexandre, évêque de Jérusalem, et Théoctiste, évêque de Césarée, quoiqu'il y eût deux motifs pour ne pas l'admettre aux ordres sacrés : il appartenait à un autre diocèse, et
06] il s'était mutilé lui-même [1]. On ignore ce qui le détermina, ainsi que les évêques de Palestine, à faire cette démarche non canonique [2]. En tout cas, il est certain que Démétrius d'Alexandrie, évêque diocésain d'Origène, fut très mécontent de ce qui s'était passé, et si on se place au point de vue du droit ecclésiastique, il avait raison. Lorsque Origène fut de retour à Alexandrie [3], Démétrius lui fit connaître son mécontentement et lui rappela sa mutilation volontaire [4]. Mais le grief principal portait, sans aucun doute, sur

1701, t. III, p. 764 ; *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 330. E. Preuschen, dans *Real-Encyklopädie fur protest. Theol. und Kirche*, éd. Hauck, t. XIV, p. 471, place l'ordination sacerdotale en 230 ; O. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirch. Litter.*, in-8, Freiburg, 1903, t. II, p. 79-80. (H. L.)

1. Origène s'était mutilé afin de couper court aux périls et aux soupçons que pouvaient faire naître ses fonctions de catéchiste. Méliton de Sardes et Hyacinthe, protecteur de Marcia, étaient eunuques, l'un évêque et l'autre prêtre. L'évêque Démétrius d'Alexandrie conserva le jeune eunuque à la tête de l'école catéchétique, mais ne l'ordonna pas, ce qui maintenait le docteur dans l'enseignement extérieur et lui interdisait toute prédication dans l'église. La castration d'Origène était-elle pour quelque chose dans cette conduite, ou la jalousie toute seule, comme l'affirme Eusèbe et le déclare saint Jérôme ? nous n'avons pas d'éléments pour en décider. Toujours est-il qu'en 216, Origène passant à Césarée de Palestine et à Ælia (Jérusalem) prêcha dans ces Églises sur l'invitation de leurs évêques, qui expliquèrent leur conduite par des précédents. Voyant le maintien de la suspicion contre Origène à Alexandrie et le prétexte de sa castration dont on se couvrait pour le tenir à l'écart, les deux évêques profitèrent du séjour d'Origène, en 228, en Palestine. Ils ne s'inquiétaient ni de sa mutilation ni de son appartenance à une Église sur laquelle ils n'avaient pas juridiction. (H. L.)

2. Non canonique semble peu exact. Pendant le premier quart du IIIe siècle, la discipline offrait encore des points à régler. Nous n'avons pas de preuve certaine que l'usage d'Alexandrie fût contraire à l'ordination des eunuques. Ce n'est qu'un siècle plus tard, à Nicée, en 325, que nous lirons dans un canon une disposition en ce sens. De même en ce qui concerne l'appartenance du sujet ordonné à une autre église que celle de l'évêque consécrateur, nous voyons que Démétrius ne songe pas à en faire un grief : il ne parle que de la mutilation volontaire. Ce n'est qu'avec le IVe siècle qu'on voit se préciser la règle interdisant d'ordonner les clercs d'une autre Église ; plus tard, on étendra cette règle aux laïques. Rappelons-nous qu'Origène n'était que laïque. (H. L.)

3. Il essaya alors de reprendre la direction du *Didascalée*. Cf. *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 1174. (H. L.)

4. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. VIII, *P. G.*, t. XX, col. 537. Cf. P. Zorn,

plusieurs opinions dogmatiques d'Origène, qui, dans le fait, étaient erronées, car Origène avait alors déjà écrit son livre *De principiis* et ses *Stromata*, qui renferment ses erreurs [1], et il n'est pas nécessaire d'attribuer à l'évêque d'Alexandrie des sentiments personnels de haine et de jalousie contre Origène, pour comprendre qu'il ait ordonné une enquête contre ce dernier. Dans ces conditions Origène se décida de son plein gré à quitter Alexandrie ; c'est ce qu'atteste Eusèbe [2], tandis qu'Épiphane [3] dit par erreur qu'Origène prit la fuite parce que peu auparavant il avait montré beaucoup de faiblesse durant une persécution. Ses plus cruels ennemis ne lui ont jamais adressé un reproche de ce genre. Démétrius réunit en 231 un synode d'évêques égyptiens et de prêtres d'Alexandrie, qui déclarèrent Origène indigne d'enseigner et l'exclurent de l'Église d'Alexandrie. Démétrius présida encore un second synode à Alexandrie [4], sans y appeler cette fois ses prêtres, et Origène fut déclaré privé de la dignité sacerdotale ; une encyclique publiée par Démétrius fit connaître ces résolutions à toutes les provinces [5].

D'après saint Jérôme et Rufin, une assemblée romaine (*senatus*), réunie probablement sous le pape Pontien, délibéra peu après sur ce jugement [6], et Origène remit plus tard au pape Fabien (236-250)

Exercitatio de eunuchismo Origenis, in-4, Giessæ, 1708. Le fait est cependant nié par Schnitzer, *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, in-8, Stuttgart, 1835, p. 33, et Chr. Baur, dans *Theol. Jarhbücher*, 1837, t. II, p. 652. (H. L.)

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 580. [O. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Literatur*, in-8, Freiburg, 1903, t. II, p. 136, donne au περὶ ἀρχῶν la date 230 et aux Στρωματα (dix livres) la date 222-235. Cf. E. Preuschen, dans *Real-Encyklopädie*, éd. Hauck, t. XIV, p. 480. (H. L.)]

2. Eusèbe, *op. cit.*, l. VI, c. XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 585.

3. Epiphane, *Haeres.*, LXIV, II, *P. G.*, t. XLI, col. 1072 ; [Cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1701, t. III, p. 766-769. (H. L.)]

4. Photius, *Biblioth.*, cod. CXVIII, *P. G.*, t. CIII, col. 396 sq. ; S. Jérôme, *In Rufinum*, l. II, c. V, *P. L.*, t. XXIII, col. 447.

5. Le second concile contre Origène se tint en 231 ou 232. Ce furent très probablement les décisions des deux conciles mises en un même décret que l'évêque d'Alexandrie communiqua aux évêques qui, pour la plupart, les ratifièrent sans discussion. (H. L.)

6. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 577, renvoie au livre IIe de son *Apologie* pour Origène ; malheureusement cet ouvrage est perdu. Nous n'en connaissons que les courts passages transcrits par Photius (cod. CXVIII). D'après ces fragments il semble que, au dire d'Eusèbe et de Pamphile, les seuls évêques d'Égypte intervinrent dans la condamnation d'Origène ;

une profession de foi pour expliquer et rétracter ses erreurs [1]. Plu-
7] sieurs historiens ont cru qu'on ne pouvait entendre le mot *senatus* dans le sens d'un synode, et qu'il ne fallait y voir que la réunion du clergé romain. Döllinger présume au contraire qu'Origène avait pris part aux discussions du prêtre Hippolyte avec le pape Callixte et ses successeurs (Origène avait appris à connaître Hippolyte à Rome et il partageait en partie ses opinions [2]), et que, pour ce motif, le pape Pontien avait présidé un synode dirigé contre Origène [3].

Sans aucun doute, un peu avant cette époque [4], et avant l'avènement du pape Fabien, eut lieu à Iconium, en Asie-Mineure, un synode qui devait faire autorité dans la controverse qui allait bientôt avoir lieu au sujet du baptême des hérétiques. De même que le synode de Carthage présidé par Agrippinus, celui d'Iconium déclara invalide tout baptême conféré par un hérétique. Les meilleurs renseignements sur ce concile nous sont fournis par la lettre qu'adressa à saint

mais saint Jérôme laisse entrevoir que la sentence portée à Alexandrie fut entérinée à Rome et ailleurs : *Damnatur a Demetrio episcopo, exceptis Palæstinæ et Arabiæ et Phœnices atque Achaiæ sacerdotibus in damnationem ejus consentit orbis, Roma ipsa contra hunc cogit senatum ; non propter dogmatum novitatem nec propter hæresim, ut nunc adversus eum rabidi canes simulant, sed quia gloriam eloquentiæ ejus et scientiæ ferre non poterant, et illo dicente omnes muti putabantur*. Rufin, *Apolog.*, II, xx, *P. L.*, t. xxi, col. 600. (H. L.)

1. Tillemont, *Mém. hist. eccl.*, 1701, t. iii, p. 771 : « Que saint Fabien n'a point cité Origène à Rome. » (H. L.)

2. Origène connut personnellement Hippolyte. Pendant son voyage à Rome, vers 212, il assista à une homélie d'Hippolyte qui eut l'à-propos d'introduire dans son discours une allusion à son illustre auditeur. S. Jérôme, *De viris illustr.*, c. lxi, éd. Richardson, 1896, p. 35. (H. L.)

3. J. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus*, p. 260. (H. L.)

4. Nous avons vu dans Tertullien, *De jejunio*, c. xiii, *P. L.*, t. ii, col. 1024, que, dès la fin du iiᵉ siècle, les synodes d'évêques étaient fréquents et importants en Grèce et en Asie. Au iiiᵉ siècle, cet usage s'introduisit en Cappadoce et dans les régions avoisinantes. On tenait chaque année des conciles dans lesquels se réglaient les affaires les plus graves, principalement celles qui avaient rapport à la discipline pénitentielle. Le concile d'Iconium eut une importance plus grande que ces simples réunions annuelles. Celui-ci était assemblé dans le but de décider si le baptême administré par les cataphryges ou montanistes devait être réitéré. Sur ce concile, cf. *Conc. coll. regia* (1644), t. i, col. 479 ; Labbe, *Conc.* (1671), t. i, col. 751-760 ; Pagi, *Crit. Annal.*, *Baron.* (1689), ad. ann. 258, p. 15-16 ; Hardouin, *Conc.* (1715), t. i, *index* ; Coleti, *Conc.* (1728), t. i, col. 769 ; D. R. Cellier, *Hist. génér. aut. ecclés.* (1732), t. iii, p. 562-563 ; (1765), t. ii, p. 545-546 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.* (1759), t. i, col. 910. (H. L.)

Cyprien l'évêque Firmilien de Césarée (en Cappadoce), qui se montra si actif dans cette controverse [1]. La lettre de Firmilien a été conservée sous le n° 75 dans les lettres de saint Cyprien [2]. Elle dit : « Quelques fidèles ayant soulevé des doutes sur la validité du baptême conféré par les hérétiques, nous avons décidé, il y a longtemps, dans le concile tenu à Iconium en Phrygie, avec les évêques de Galatie, de Cilicie et des autres provinces voisines, qu'on maintiendrait contre les hérétiques l'ancienne pratique (de ne pas tenir compte du baptême conféré par eux), et qu'on la soutiendrait. » Vers la fin de la lettre, on lit : « Parmi nous, de même que l'on n'a jamais reconnu qu'une Église, de même n'a-t-on jamais reconnu comme saint que le baptême de cette Église. Quelques-uns ayant eu des doutes sur la validité du baptême conféré par ceux qui admettent de nouveaux prophètes (les montanistes), mais qui cependant paraissent adorer le même Père et le même Fils que nous, nous nous sommes réunis en grand nombre à Iconium; nous avons très soigneusement examiné la question (*diligentissime tractavimus*) et nous avons arrêté qu'il fallait rejeter tout baptême administré hors de l'Église. » Cette lettre parle donc [108]
du concile d'Iconium comme d'un fait déjà ancien, et elle dit aussi qu'il fut occasionné par la question de la validité du baptême conféré par les montanistes. Or comme Firmilien écrivit cette lettre

1. Sur ce personnage très original, cf. B. Bossue, *De S. Firmiliano episcopo Cæsareæ in Cappadocia comment. historic.*, dans *Acta sanctor.*, octobr. t. XII, col. 470-510 ; A. Harnack, *Gesch. d. altchr. Liter.*, t. I, p. 407-409 ; Ch. de Smedt, *Dissertat. select. in hist. eccles.*, in-8, Parisiis, 1876, p. 238, 258-275 ; Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des six premiers siècles*, (1696), t. IV, p. 308-314, 667 ; Tournemine, dans les *Mém. de Trévoux* (1734), p. 2246-2262. (H. L.)

2. Sur cette lettre célèbre, cf. R. Missorius, *In epistolam ad Pompeium inter Cyprianicas* LXXIV *adversus decretum S. Stephani Papæ I de non iterando hæreticorum baptismo dissertatio critica. Præmittitur dissertatio de epistola S. Firmiliani*, in-4, Venetiis, 1733 ; M. Molkenbuhr, *Binæ dissertationes de S. Firmiliano*, in-4, Monast. Guestph., 1790, réimprimées dans *P. L.*, t. III, col. 1411-1476 ; O. Ritschl, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*, in-8, Göttingen, 1885, p. 126-134, et pour l'opinion opposée : J. Ernst, *Die Echtheit des Briefes Firmilians über den Ketzertaufstreit in neuer Beleuchtung*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1894, t. XVIII, p. 209-259 ; *Zur Frage über die Echtheit des Briefes Firmilians an Cyprian in Ketzertaufstreit*, dans la même revue, 1896, t. XX, p. 364-367 ; E. W. Benson, *Cyprian, his life, his time, his work*, in-8, London, 1897, p. 377-386. Le texte de la lettre dans *P. L.*, t. III, col. 1201-1226, et dans S. Cyprien, *Opera*, in-8, Vindobonæ, 1868-1871, t. II, p. 810-827. (H. L.)

vers le milieu du IIIe siècle [1], il faut que le concile d'Iconium, dont il parle à plusieurs reprises comme d'une ancienne assemblée, célébrée depuis longtemps, *jampridem*, ait eu lieu environ une vingtaine d'années avant la rédaction de sa lettre. Denys le Grand, évêque d'Alexandrie (247-264), dit de même : « Ce ne sont pas les Africains (Cyprien) qui ont introduit l'habitude de rebaptiser les hérétiques; cette mesure a été prise bien avant Cyprien par d'autres évêques (πρὸ πολλοῦ) plus anciens, aux synodes d'Iconium et de Synnada [2]. »

Dans ces deux passages de sa lettre à saint Cyprien, Firmilien nous donne un nouveau jalon pour fixer la date du synode d'Iconium, en disant formellement à plusieurs reprises : « Nous nous sommes réunis à Iconium, nous avons examiné la question, nous avons arrêté, » etc. D'où il résulte qu'il assista lui-même à ce synode. D'un autre côté le *jampridem* et d'autres expressions analogues nous autorisent à placer ce synode dans les premières années de l'épiscopat de Firmilien ; or, nous savons par Eusèbe que Firmilien florissait déjà sous l'empereur Alexandre Sévère (222-235) [3], en qualité d'évêque de Césarée; aussi pouvons-nous placer, avec Valois et Pagi, la célébration du synode d'Iconium dans les années 230-235 [4]. Baronius admet, par une erreur évidente, l'année 258.

Selon toute probabilité, il faut rapporter au synode d'Iconium un passage très court de saint Augustin [5], dans lequel il parle d'un synode composé de cinquante évêques orientaux.

Denys le Grand, évêque d'Alexandrie, parle, nous l'avons vu, non seulement du synode d'Iconium, mais encore d'un synode de Synnada,

1. Vers la fin de l'année 256, cf. O. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Liter.*, 1903, t. II, p. 270. (H. L.)

2. Vers le temps du concile d'Iconium, un concile se tint à Synnada, qui prit une détermination semblable. L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, 1906, t. I, p. 423, 442 ; Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. VII, *P. G.*, t. XX, col. 649. (H. L.)

3. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 585.

4. Valois, note sur Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. VII, *P. G.*, t. XX, col. 650-651 ; Pagi, *Crit. in Annal. Baron.*, ad. ann. 255, n. 16 ; J. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus*, p. 171 sq.

5. S. Augustin, *Contr. Cresconium*, l. III, c. III, *P. L.*, t. XLIII, col. 497. [Dom R. Ceillier, *Hist. génér. des aut. ecclés.* (1865), t. II, p. 546, propose de rapporter au concile d'Iconium un décret observé en Cappadoce et portant que l'on assimilerait aux baptisés par des hérétiques ceux qui auraient été baptisés par des évêques tombés dans l'idolâtrie. Il se tint alors d'autres conciles ailleurs qu'à Iconium et à Synnada, mais nous n'en savons pas plus sur leur compte. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. VII, *P. G.*, t. XX, col. 649. (H. L.)]

ville également située en Phrygie. « Dans ce synode, dit-il, le baptême [10
des hérétiques fut aussi rejeté. » On peut conclure de ces paroles que les deux assemblées eurent lieu à peu près en même temps. Nous n'avons pas d'autres renseignements à ce sujet [1].

Nous ne savons que très peu de chose sur le *concilium Lambesitanum*, qui, d'après saint Cyprien dans sa LVe lettre au pape Corneille [2], « avait été célébré longtemps auparavant dans la *Lambesitana Colonia* (en Numidie) par quatre-vingt-dix évêques ; ce synode jugea un hérétique nommé *Privatus* (probablement évêque de Lambèse) et le condamna pour plusieurs graves méfaits. » Les prêtres de Rome parlent aussi de ce Privatus dans leur lettre à saint Cyprien ; mais ils ne donnent pas sur lui de plus amples renseignements [3].

Un concile plus connu se tint vers l'an 244, à Bostra dans l'Arabie Pétrée (aujourd'hui Bosra ou Bosseret), au sujet des erreurs de Béryle, évêque de cette ville [4]. On sait que Béryle appar-

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. VII, *P. G.*, t. XX, col. 649. [Döllinger, *Hippol. und Kall.*, p. 191, veut que ce synode de Synnada fut à peu près contemporain de celui de Carthage sous Agrippinus, ce qui, selon lui, le reporte vers 218-222 ; mais on a vu combien incertaine est la date de ce concile d'Agrippinus. (H. L.)]

2. S. Cyprien, *Epist.*, LV, 10, *P. L.*, t. III, col. 836. Il n'y a pas eu de concile de Lambèse à propos de Privatus, mais seulement une fausse interprétation (par suite d'une ponctuation défectueuse) d'un passage de saint Cyprien. Il n'est pas douteux qu'il faille lire : *Venisse Carthaginem Privatum, veterem hæreticum in Lambesitana colonia, ante multos fere annos ob multa et gravia delicta nonaginta episcoporum sententia condemnatum*. Il ressort de ce texte que Privatus, évêque de Lambèse, fut déposé par un concile de 90 évêques (dont la sentence fut confirmée par le primat de Carthage, Donatus, et le pape de Rome, Fabianus). On n'a pas l'ombre d'une raison de croire que le concile se soit tenu à Lambèse ; car jusqu'au IVe siècle la Numidie ne forma pas une province ecclésiastique distincte et, en tous cas, il est douteux qu'on y eût trouvé vers le premier quart du IIIe siècle, le nombre de 90 évêques. Il y a donc tout lieu de penser que ce concile se tint à Carthage, sous l'évêque Donatus. L'intervention de Fabianus et de Donatus permet de fixer l'affaire de l'évêque Privatus entre 236 et 248. Cf. P. Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 5 ; Duchesne, *op. cit.*, t. I, p. 397. (H. L.)

3. S. Cyprien, *Epist.*, XXX, *P. L.*, t. IV, col. 314. Sur le pseudo-concile de Lambèse, cf. Baronius, *Annal.* (1589), ad. ann. 242, n. 2, 3 ; *Conc. coll. regia* (1644), t. I, col. 337 ; Labbe, *Conc.* (1672), t. I, col. 650 ; Hardouin ; *Coll. conc.* (1714), t. I, *index* ; Coleti, *Conc.* (1728), t. I, col. 669 ; D. R. Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.* (1732), t. III, col. 575 ; (1865) t. II, p. 553 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.* (1759) t. I, col. 787. (H. L.)

4. Sur Béryle, cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XX ; *P. G.*, t. XX, col. 572 ;

tenait au parti des monarchiens, désigné ordinairement sous le nom de patripassiens [1]. Cet évêque avait d'autres opinions erronées qui lui étaient particulières, et qu'il est aujourd'hui très difficile de démêler exactement [2].

La tentative faite par les évêques arabes pour ramener Bérylle de ses erreurs ayant échoué, ils appelèrent à leur aide Origène, qui demeurait alors à Césarée, en Palestine [3]. Origène répondit à l'appel, et s'entretint avec Bérylle, d'abord en particulier, puis en présence des évêques. Le procès-verbal de la discussion fut rédigé : Eusèbe et saint Jérôme l'ont eu sous les yeux, il est perdu depuis [4]. Bérylle revint à la doctrine orthodoxe et exprima plus tard, dit-on, sa reconnaissance à Origène par une lettre particulière [5].

0] Une autre controverse s'était élevée en Arabie au sujet de l'âme ; il s'agissait de savoir si elle se dissolvait à la mort comme le corps, pour ressusciter à la résurrection générale. Sur la demande de l'un

l. VI, c. XXXIII, *ibid.*, col. 594 ; S. Jérôme, *De viris illustr.*, c. LX, *P. L.*, t. XXIII, col. 669-671 : Otto Fock, *De christologia Berylli Bostreni*, in-4, Gryphisw., 1843 ; Kober, *Beryll von Bostra*, dans *Tübing. Quartalschrift*, 1848 ; C. Ullmann, *De Beryllo Bostreno ejusque doctrina commentatio*, in-4, Hamburgi, 1835 ; Ginoulhiac, *Hist. du dogme catholique*, in-8, Paris, 1852, t. II, p. 228-229 ; A. Harnack, *Gesch. d. altchr. Liter.*, 1893, t. I, p. 514 ; *Lehrbuch d. Dogmengeschichte*, in-8, Leipzig, 1894, t. I, p. 679-680 ; Venables, dans *Dict. of christ. biogr.*, 1877, t. I, p. 317. (H. L.)

1. L'erreur de Bérylle n'est pas encore tirée au clair par les théologiens. Suivant qu'ils ont lu Eusèbe, *op. cit.*, l. VI, c. XXXIII, *P. G.*, t. XX, col. 594, ou Socrate, *Hist. eccles.*, l. III, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 390, ils rangent Bérylle parmi les monarchiens dynamistes ou parmi les patripassiens. (H. L.)

2. Bérylle paraît avoir été modaliste, plutôt à la manière de Sabellius qu'à la manière de Théodote. Cette erreur déjà condamnée à Rome était fort mal reçue en Arabie, cf. Dorner, *Lehre von der Person Christi*, 2e édit., t. I, p. 545 sq. Le fond de sa doctrine, si tant est qu'on le puisse atteindre, niait l'existence du Verbe comme personne distincte avant l'Incarnation, soutenait son indistinction d'avec le Père, sa « personnalisation » retardée jusqu'à l'instant de l'union hypostatique. (H. L.)

3. Ce ne fut pas du premier coup qu'on s'adressa à Origène, cf. L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 463. (H. L.)

4. Du temps d'Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XX, *P. G.*, t. XX, col. 567, la bibliothèque de Jérusalem conservait les lettres et opuscules de Bérylle. Saint Jérôme, *De viris illustr.*, c. LX, assure, sans dire d'où il tient le renseignement, que Bérylle dans ses lettres remerciait Origène de son intervention. (H. L.)

5. On possédait encore, paraît-il, au IVe siècle, une lettre d'Origène à Bérylle avec le procès-verbal de leur discussion ; rien de tout cela n'a survécu. Harnack, *Gesch. d. altchr. Litter.*, t. I, p. 514. (H. L.)

des grands synodes arabes, comme Eusèbe le fait remarquer, Origène eut à discuter contre ces hypnopsychites, et il fut aussi heureux que dans l'affaire de Bérylle [1]. Le *Libellus synodicus* ajoute que quatorze évêques assistèrent au synode; mais il n'indique pas plus qu'Eusèbe le lieu où il se tint [2].

Vers la même époque se seraient aussi tenus deux synodes asiatiques, au sujet de l'antitrinitaire patripassien Noët ; saint Épiphane est seul à les mentionner, et il le fait dans une très courte notice [3]. L'assertion de l'auteur du *Prædestinatus* [4] disant que (vers ce temps) on tint un synode en Achaïe contre les valésiens, qui enseignaient la mutilation volontaire, est encore plus douteuse, et très probablement fausse [5]. L'existence de cette secte n'est pas même prouvée.

Nous sommes sur un terrain historique plus solide, en abordant les synodes assez nombreux qui furent célébrés en majeure partie en Afrique, vers le milieu du IIIe siècle. Ce sont les lettres de saint Cyprien qui nous les font surtout connaître. Il parle d'abord, dans sa LXVIe lettre, d'une réunion de ses collègues (les évêques d'Afrique), et de ses coopérateurs (les prêtres de Carthage), par conséquent d'un synode carthaginois [6] qui eut à décider dans un cas particulier de discipline ecclésiastique. Un chrétien nommé Géminius Victor, de Furni, en Afrique, avait, à l'approche de la mort, désigné pour tuteur

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXXVII, *P. G.*, t. XX, col. 597. Certains croyaient à la résurrection mais non à l'immortalité de l'âme. Ce concile se tint entre 244 et 249, en se rapprochant plutôt de cette dernière date. (H. L.)

2. Mansi, *Concil. ampliss. collect.*, t. I, col. 790 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. V, col. 1495.

3. Épiphane, *Hæres.*, LVII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 993 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. I, col. 790.

4. *Prædestinatus*, l. I, c. XXXVII.

5. Mansi, *op. cit.*, t. I, col. 790.

6. S. Cyprien, *Epist.*, LXVI, *P. L.*, t. IV, col. 409-412. Mansi et les autres auteurs de collections des actes des conciles ont omis ce synode. [M. P. Monceaux, *op. cit.*, t. I, p. 42, passe également sous silence ce concile au sujet duquel le texte de saint Cyprien ne laisse guère de place à l'hésitation : *Graviter commoti sumus ego et collegæ mei qui præsentes aderant et compresbyteri nostri qui nobis assidebant.* M. A. Audollent, *Carthage romaine*, 1901, p. 483, note 3, mentionne le concile de 249 sans dire s'il l'accepte ou non. La date de 249 est tout à fait probable. Au sujet de l'excommunication portée contre les défunts, cf. Kober, *Der Kirchenbann*, in-8, Tübingen, 1857; 2e édit. 1863, p. 91; Schilling, *Der Kirchenbann nach kanon. Recht*, in-8, Leipzig, 1869. (H. L.)]

de ses enfants mineurs un prêtre nommé Géminius Faustinus. Nous avons vu plus haut [1] qu'un ancien synode d'Afrique, peut-être celui d'Agrippinus, avait défendu de conférer une tutelle à un prêtre, parce qu'un ministre de l'Église ne doit pas s'occuper de semblables affaires temporelles. Le synode de Carthage célébré sous saint Cyprien renouvela cette défense, et ordonna, suivant l'esprit de l'ancien concile, qu'on ne dît aucune prière et qu'on n'offrît pas le sacrifice (*oblationes*) pour le défunt Victor, attendu que celui qui avait cherché à enlever un prêtre aux saints autels ne pouvait avoir droit aux prières sacerdotales. Dans la lettre dont nous parlons, saint Cyprien rendit compte à la chrétienté de Furni de cette décision. Les bénédictins de Saint-Maur [2] présument que cette lettre fut écrite avant l'explosion de la persécution de Dèce, ce qui placerait ce synode en 249.

5. *Premiers conciles à Carthage et à Rome dans l'affaire des novatiens et à l'occasion des lapsi (251).*

Bientôt après le schisme de Félicissimus et la controverse novatienne occasionnèrent plusieurs synodes. Lorsque, en 248, saint Cyprien fut élu évêque de Carthage, il y eut un petit parti de mécontents, composé de cinq prêtres, dont il parle lui-même dans sa XLe lettre [3]. Peu après l'explosion de la persécution de Dèce (au

1. Voir plus haut, p. 156.

2. Pr. Maran, *Vita S. Cypriani*, c. IV, *P. L.*, t. IV, col. 84-85 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1701, t. IV, p. 60, 604. (H. L.)

3. Le prédécesseur de saint Cyprien était ce Donatus que nous avons rencontré à propos du prétendu concile de Lambèse. La date de l'avènement de Cyprien ne fait pas de doute. *Epist.*, LV, 6, *P. L.*, t. III, col. 830. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. IV, p. 54-55, suivi par Hefele propose la date 248 ; Benson, dans *Dictionn. of christ. biogr.*, t. I, p. 741, se rapproche plus de la vérité lorsqu'il place l'élection entre juillet 248 et avril 249. Saint Cyprien écrit à Corneille en 252, après les ides de mai, qu'il est « approuvé de son peuple depuis quatre ans que dure son épiscopat ». A compter suivant la manière des Romains, Cyprien était alors dans la quatrième année de son épiscopat, il avait donc été élu dans les premiers mois de l'année 249. Sur l'élection et la cabale des cinq prêtres, cf. Pontius, *Vita Cypriani*, c. V, *P. L.*, t. III, col. 1545-1546 ; *Epist.*, XL, 1, *P. L.*, t. IV, col. 341-342 ; P. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afriq. chrét.*, t. II, p. 208 sq. (H. L.)

commencement de 250), l'opposition contre Cyprien s'étendit et s'accentua, parce que, dans l'intérêt de la discipline de l'Église, il ne voulait pas avoir toujours égard aux lettres de paix que quelques martyrs donnaient imprudemment aux *lapsi* [1]. On l'accusa d'une dureté exagérée, et son absence (de février [2] 250 jusqu'au mois d'avril ou de mai [3] 251) favorisa les progrès du parti qui se formait contre lui. Une circonstance fortuite fit éclater le schisme [4]. Cyprien avait, du fond de sa retraite, envoyé deux évêques et deux prêtres à Carthage pour distribuer des secours aux fidèles pauvres (plusieurs avaient été ruinés par la persécution). Le diacre Félicissimus s'opposa aux envoyés de Cyprien, peut-être parce qu'il considérait [11
le soin des pauvres comme un droit exclusif des diacres, et qu'il ne voulait pas tolérer pour une affaire semblable les commissaires spéciaux de l'évêque. Ceci se passait à la fin de 250 ou au commencement de l'année suivante. Félicissimus avait été ordonné diacre par le prêtre Novat, à l'insu de Cyprien, probablement pendant la retraite forcée de celui-ci. Or, abstraction faite de ce qu'une pareille ordination avait de contraire à tous les canons de l'Église, Félicissimus était personnellement indigne de toute promotion, à cause de son caractère astucieux et de ses mœurs corrompues. Cyprien, averti par ses commissaires, excommunia Félicissimus et quelques-uns de ses partisans, rebelles comme lui à l'autorité épiscopale ; mais le signal de la révolte était donné, et Félicissimus eut bientôt avec lui les cinq prêtres, anciens adversaires de Cyprien, ainsi que tous ceux qui accusaient l'évêque d'être trop sévère à l'égard des *lapsi* et de mépriser les lettres des martyrs [5]. Ceux-ci contribuèrent à donner à l'opposition un tout autre caractère [6]. Jusqu'alors elle n'avait été

1. La question des *lapsi* se posa pendant la persécution, cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 175-193 ; P. Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 26-29.

2. Ce fut au mois de janvier que saint Cyprien s'éloigna de Carthage, *Epist.*, V-VIII, *P. L.*, t. IV, col. 237-252. (H. L.)

3. Quelques jours après Pâques, *Epist.*, XL, 7, *P. L.*, t. IV, col. 347 ; *De lapsis*, c. I, *ibid.*, col. 479. (H. L.)

4. Sur les jugements sévères portés par les contemporains sur le départ de l'évêque, cf. P. Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 210 sq. (H. L.)

5. Dès les premiers mois de l'année 251 l'excommunication fut lancée contre Félicissimus et quelques-uns de ses partisans, peut-être même contre les cinq prêtres hostiles. Ces condamnations portées avant Pâques furent confirmées peu après par le concile qui se tint au printemps de cette année, à Carthage. (H. L.)

6. L'usage de ce temps accordait aux confesseurs de la foi une dignité et une

composée que de quelques prêtres désobéissants : désormais le parti prit pour cri de guerre la dureté de l'évêque à l'égard des *lapsi* : aussi non seulement les *lapsi*, mais encore quelques *confessores* qui avaient été blessés du peu d'égards de Cyprien pour les *libelli pacis*, grossirent les rangs de la révolte [1]. On ne sait si Novat était du nombre des cinq prêtres qui formèrent le premier noyau du parti. Certains auteurs l'affirment, d'autres prétendent le contraire [2]. Après avoir rappelé en vain à l'obéissance le parti rebelle, Cyprien revint à Carthage après les fêtes de Pâques de 251 [3], et il écrivit son livre *De lapsis* comme préambule au synode qu'il réunit aussitôt après, probablement durant le mois de mai 251 [4]. Le concile se composa d'un grand nombre d'évêques et de quelques prêtres et diacres ; il excommunia Félicissimus et les cinq prêtres, après les avoir entendus, et exposa en même temps les principes à suivre à l'égard des *lapsi*, après avoir scrupuleusement examiné les passages de l'Écriture ayant trait à cette question [5]. Les décrets sur cette matière furent réunis dans un livre [6] qu'on peut considérer comme le premier livre

autorité particulières. On admettait que leurs immenses mérites étaient, en partie, reversibles sur les fidèles. Dès la fin du IIe siècle, Tertullien, *Ad martyr.*, c. I ; *De pudicitia*, c. XXII, *P. L.*, t. I, col. 671 sq. ; t. II, col. 1080 sq., signale l'abus qui se fait des billets d'indulgence délivrés par les confesseurs. Les *lapsi* n'attendirent pas la fin de la persécution pour importuner les confesseurs encore emprisonnés. Ceux-ci délivrèrent des *libelli* impliquant un pardon complet, sans conditions, sans le *visa* des évêques. A un certain moment on distribuait chaque jour plusieurs milliers de *libelli* et parfois une de ces formules admettait à la communion tout un groupe de *lapsi*. Cf. P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, in-12, Paris, 1902, p. 119. (H. L.)

1. Les *libelli* étaient transmis aux chefs de la communauté pour en vérifier l'authenticité. Un refus exposait à des avanies de toute sorte et parfois à des émeutes ; on en signale plusieurs en Afrique à ce sujet. Soit intimidation, soit opposition à l'évêque Cyprien, le clergé de Carthage se montra accueillant à l'excès pour les renégats porteurs de *libelli*. Dès lors il y eut deux partis dans l'Église de Carthage. (H. L.)

2. Novat faisait partie des cinq, cf. P. Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 30-31. (H. L.)

3. *Epist.* XL, 7, *P. L.*, t. IV, col. 347.

4. *De lapsis*, *P. L.*, t. IV, col. 479. Ce traité fut composé dans les jours qui suivirent le retour d'exil, avec le *De catholicæ Ecclesiæ unitate ;* tous deux furent lus au concile tenu en mai 251. Cette date est absolument certaine. Cf. P. Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 42-43. (H. L.)

5. S. Cyprien, *Epist.*, LII, *P. L.*, t. III, col. 821-856 *passim*.

6. *Ibid.* De ce concile, rien ne reste, quoiqu'il ait donné lieu à des rédactions importantes ; entre autres une lettre circulaire adressée à tous les évêques

pénitentiaire qui ait paru dans l'Église ; malheureusement il n'existe plus. Cyprien nous en fait connaître les principales dispositions dans sa LIIe lettre ; elles portent : qu'il ne faut pas enlever aux *lapsi* toute espérance, pour ne pas les pousser, en les excluant de l'Église, à abandonner la foi, à retomber dans la vie païenne ; que cependant il faut leur imposer une longue pénitence, et les punir proportionnellement à leur faute. Il est évident, continue Cyprien, qu'il faut agir différemment avec ceux qui sont allés pour ainsi dire au-devant de l'apostasie, en prenant spontanément part aux sacrifices impies des païens, et ceux qui ont été en quelque sorte contraints à cet odieux sacrilège après de longues luttes et de cruelles souffrances ; avec ceux qui ont entraîné dans leur crime leur femme, leurs enfants, leurs domestiques, leurs amis, leur faisant ainsi partager leur défection, et ceux qui n'ont été que des victimes, qui ont sacrifié aux dieux pour pouvoir sauver leurs familles et leurs maisons ; qu'on faisait déjà une différence entre les *sacrificati* et les *libellatici*, c'est-à-dire entre ceux qui avaient réellement sacrifié aux dieux et ceux qui, sans faire acte formel d'apostasie, avaient profité de la faiblesse des fonctionnaires romains, les avaient séduits et s'étaient fait donner de fausses attestations ; qu'il fallait réconcilier immédiatement les *libellatici*, mais soumettre les *sacrificati* à une longue pénitence et ne les réconcilier qu'au moment de leur mort ; enfin que, quant aux évêques et aux prêtres, il fallait aussi les admettre à la pénitence, mais ne plus leur permettre aucune fonction épiscopale ou sacerdotale.

Jovin et Maxime, deux évêques du parti de Félicissimus, qui avaient été déjà repris auparavant par neuf évêques pour avoir sacrifié aux dieux et pour avoir commis d'abominables sacrilèges, comparurent devant le synode de Carthage. Le synode renouvela la sentence portée antérieurement contre eux ; mais, malgré cet arrêt, ils osèrent encore se présenter avec plusieurs de leurs partisans au synode de Carthage tenu l'année suivante.

Cyprien et les évêques réunis autour de lui envoyèrent leurs déci- [11

d'Afrique les avisant de la reconnaissance de l'élection de Corneille au siège de Rome. Il y avait en outre : 1° des canons fixant la procédure de réconciliation et de réintégration des *lapsi* ; 2° une expédition de la lettre adressée au pape Corneille pour l'avertir des décisions portées par l'Eglise d'Afrique ; 3° une excommunication lancée contre Félicissimus. Les pièces 2 et 3 étaient probablement jointes au recueil des canons (*en duplicata*). Dans l'automne de 251, un concile de Rome adopta les décisions du concile de Carthage. (H. L.)

sions synodales de 251, à Rome, au pape Corneille, pour obtenir son assentiment à l'égard des mesures prises contre les *lapsi* : il était d'autant plus nécessaire de s'entendre au sujet de ces mesures, que l'Église romaine avait également été troublée par une double élection papale, celle de Corneille et de Novatien. Le pape Corneille réunit à Rome, dès l'automne, probablement au mois d'octobre 251, un synode composé de soixante évêques, sans compter les prêtres et les diacres ; le synode confirma les décrets de celui de Carthage et excommunia Novatien et ses partisans. Les deux auteurs qui nous ont conservé ces faits sont Cyprien et Eusèbe. Il faut remarquer que plusieurs éditeurs des actes des conciles et plusieurs historiens, comprenant mal les documents originaux, ont fait des deux synodes de Carthage et de Rome (251) quatre conciles [1]. Le *Libellus synodicus* parle d'un autre concile tenu à la même époque (252), à Antioche, au sujet des novatiens ; Denys le Grand, d'Alexandrie, confirme la tenue de ce dernier concile [2].

Le schisme de Novatien ne put être extirpé par ces synodes ; les partisans de Félicissimus et de Novatien firent de grands efforts pour dominer la situation, les novatiens de Carthage parvinrent même à mettre à leur tête un évêque de leur parti nommé Maxime et ils envoyèrent à Rome les plaintes les plus vives au sujet de la prétendue sévérité de Cyprien ; comme d'un autre côté la persécution qui s'annonçait obligeait à prendre de nouvelles mesures à
5] l'égard des *lapsi*, Cyprien réunit aux ides de mai (le 15 mai) 252 un nouveau concile à Carthage, auquel se rendirent soixante-six évêques [3]. C'est probablement le concile où furent aussi traités

1. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4, Bruxelles, 1732, t. III, p. 197 et note 5, sur S. Corneille, p. 348 ; C. Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen*, in-8, Leipzig, 1759, p. 102.

2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLVI, *P. G.*, t. XX, col. 636 ; Labbe, *Conc.*, t. I, col. 719 ; Coleti, *Conc.*, t. I, col. 737 ; R. Ceillier, *Hist. génér. des aut. ecclés.* (1732) t. III, p. 585 ; (1865), t. II, p. 558 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. V. col. 1498 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. I, col. 867, 871 ; C. Walch, *op. cit.*, p. 103 ; Dittrich, *Dionysius der Grosse von Alexandrien, eine Monographie*, in-8, Freiburg, 1867, p. 54. (H. L.)

3. La lettre synodale ne porte que les noms de 42 évêques. P. Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 52, 75, place l'affaire du baptême des nouveau-nés lors du concile de 253. Mansi, *Conc. ampl. coll.*, t. I, col. 899 sq., et Hefele n'ont pas observé que le concile de 252 ne comptait que 42 évêques et que celui qui répondit à la question de Fidus en comptait 66, ce qui est le nombre des présents au concile de 253 ; cf. A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 490. (H. L.)

deux points soumis aux Pères par l'évêque africain Fidus [1]. Fidus se plaignit d'abord de ce que Thérapius, évêque de Bulla (près d'Hippone), avait reçu trop tôt dans la communion de l'Église le prêtre Victor, et sans lui avoir imposé au préalable la pénitence qu'il méritait. Le synode déclara que c'était évidemment contraire aux décisions antérieures des conciles ; mais qu'il voulait se contenter pour cette fois de blâmer l'évêque Thérapius, sans déclarer invalide la réconciliation du prêtre Victor. En second lieu, Fidus émit l'opinion qu'il fallait baptiser les enfants, non pas le jour de leur naissance, mais huit jours après, pour observer à l'égard du baptême le délai prescrit autrefois pour la circoncision. Le synode condamna unanimement cette opinion, déclarant qu'on ne pouvait retarder ainsi pendant huit jours de conférer la grâce aux nouveau-nés [2].

Mais l'affaire principale du synode fut celle des *lapsi* [3], et la LIVe let-

1. La lettre synodale n'en dit rien. (H. L.)

2. *Epist.*, LIX, *P. L.*, t. III, col. 1048 sq. [W. Metsch, *S. Cypriani historia pædobaptismi restituta,* in-4, Erfordii, 1798 ; G. Cassandre, *De baptismo infantum testimonia veterum ecclesiasticorum scriptorum,* in-8, Coloniæ, 1563 ; R. Clément, *Etude biblique sur le baptême ou le pédobaptisme et l'Église,* in-8, Lausanne, 1857 ; E. S. Cyprian, *Historia pædobaptismatis,* in-4, Gothæ, 1705 ; *History of infant baptism,* dans *South review*, 1873, t. XIV, p. 331 ; *Infant baptism in early Church,* dans *Boston review*, 1861, t. I, p. 21 ; J. Lenoir, *Essai biblique, historique et dogmatique sur le baptême des enfants*, in-18, Paris, 1856 ; J. F. Mayer, *Dissertatio de pædobaptismo Apostolorum temporibus ævo*, in-8, Gryphiswaldæ, 1708 ; W. Wall, *History of infant baptism,* 2 vol. in-8, London, 1705 ; 2e édit., *with large additions,* in-4, London, 1707 ; 3e édit., 2 vol. in-4, London, 1709 ; 4e édit., 3 vol. in-8, London, 1819 ; *with J. Gale's reflections*, in-8, London, 1711 ; *and Wall's defence*, in-8, 1720 ; 4 in-8, Oxford, édit. H. Cotton, 1836 ; 1845 ; 2 vol. in-8, 1862 ; 2 vol. in-8°, London, 1900. Cf. Emelin, *Wall's history of infant baptism improved,* in-4, London, 1709 ; J. G. Walch, *Historia pædobaptismi quatuor priorum sæculorum,* in-4, Jenæ, 1739. (H. L.)

3. Sur les *lapsi* l'ancienne bibliographie offre à quelques exceptions près tous les textes relatifs à la question. J. Aulævill, *De disciplina primitivæ Ecclesiæ circa lapsos et pænitentes,* in-4, Upsalæ, 1756 ; J. B. Bebel, *De veteri in lapsis disciplina Ecclesiæ,* in-4, Lipsiæ, 1786 ; J. F. Brand, *De publica lapsorum cum Ecclesia reconciliatione magno revera beneficio,* in-4, Regiomonti, 1723 ; *Errores de primorum lapsorum errore,* in-4, s. l. n. d. ; J. Morin, *De disciplina in administr. sacr. pænitentiæ,* in-fol., Parisiis, 1651 ; Orsi, *Dissertat. qua ostenditur cath. Ecclesiam tribus prioribus sæculis capitalium criminum reis pacem et absolutionem neutiquam denegasse*, in-4, Romæ, 1730 ; C. Schwartz, *De lapsis primitivæ Ecclesiæ,* in-4, Lipsiæ, 1706. Nous ne transcrirons pas les titres des ouvrages traitant d'une manière générale de la pénitence ou de l'his-

tre de saint Cyprien nous rend compte de ce qui se passa à ce sujet. Le synode, dit-il, décida qu'eu égard à la persécution imminente, on pourrait réconcilier immédiatement tous ceux qui auraient témoigné du repentir, afin de les préparer au combat par les sacrements : *Idoneus esse non potest ad martyrium qui ab Ecclesia non armatur ad prælium*[1]. En adressant sa lettre synodale au pape Corneille (c'est précisément la LIVe lettre de saint Cyprien), le concile dit formellement : *Placuit nobis, sancto Spiritu suggerente*[2].

6] L'hérétique Privatus, de la *colonia Lambesitana*, probablement évêque de cette ville, qui, comme nous l'avons vu, avait déjà été condamné, voulut paraître au concile ; mais il ne fut point admis[3]. On n'admit pas non plus les évêques Jovin et Maxime, partisans de Félicissimus, condamnés comme lui, et le faux évêque Félix, sacré par Privatus lorsqu'il était déjà hérétique. Ils se réunirent alors avec l'évêque Repostus Suturnicensis[4], et ils donnèrent pour évêque intrus de Carthage, au parti relâché[5], le prêtre Fortunatus, un des cinq adversaires primitifs de saint Cyprien.

Quelque temps après[6], un nouveau synode se réunit à Carthage au sujet des évêques espagnols Martial et Basilides[7]. Tous les deux

toire des trois premiers siècles. Pour les papyrus retrouvés depuis quelques années et portant des certificats d'apostasie, cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, 1904, t. I, p. 176, note 3. En dehors des travaux relatifs à saint Cyprien, Novatien et Donat dans lesquels on ne peut éviter de traiter l'affaire des *lapsi*, on doit consulter plus particulièrement A. Harnack, *Lapsi*, dans *Real-Encyklopädie für protestant. Theol. und Kirche*, édit. Hauck, t. XI, p. 283-287 ; P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, in-12, Paris, 1904, p. 111-145 ; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 200-203 ; C. Goetz, *Die Busslehre Cyprians, eine Studie zur Geschichte der Busssacraments*, in-8, Königsberg, 1895. (H. L.)

1. S. Cyprien, *Epist.*, LIV, 4, *P. L.*, t. III, col. 885 [et la note de dom Coustant sur ce passage. Routh, *Reliquiæ sacræ*, in-8, Oxonii, 1846, t. III, p. 69 sq., 108 sq. (H. L.)]

2. *Epist.*, LIV, 5, *P. L.*, t. III, col. 887.

3. Privatus se prétendait en mesure de réunir à Carthage vingt-cinq évêques numides de son parti. (H. L.)

4. *Suturmicensis ? Quoturnicensis ? Sutun-Ucensis ? Uturnarcensis ?* (= Tuburnica ?) Cf. E. Benson dans *Dictionnary of christian biography*, t. IV, p. 543. (H. L.)

5. S. Cyprien, *Epist.*, LV, *P. L.*, t. III, col. 821 sq.

6. A la fin de l'année 254. (H. L.)

7. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afriq. chrét.*, t. II, p. 54 sq. ; H. Leclercq,

avaient été déposés pour des fautes graves, notamment pour avoir renié la foi. Basilides s'était jugé lui-même indigne de la charge épiscopale, et déclaré satisfait si, après avoir subi sa pénitence, il était reçu à la communion laïque. Martial avait également avoué sa faute. Mais, au bout de quelque temps, ils s'adressèrent tous les deux à Rome, et, au moyen de faux rapports, parvinrent à tromper le pape Étienne, qui demanda le rétablissement de Basilides dans son Église, quoique Sabinus lui eût déjà été donné pour successeur. Plusieurs évêques espagnols soutinrent les prétentions de Basilides et de Martial, et se rangèrent, paraît-il, de leur côté ; mais les Églises de Léon, des Asturies et d'Émérita écrivirent à ce sujet aux évêques africains, et leur envoyèrent deux députés, les évêques Sabinus et Félix, probablement les successeurs élus de Basilides et de Martial. L'évêque de Saragosse Félix les appuya par une lettre particulière. Saint Cyprien réunit alors un concile composé de trente-sept évêques ; nous possédons dans sa LXVIIIe épître la lettre synodale de l'assemblée, qui confirma la déposition de Martial et de Basilides, déclara légitime et régulière l'élection de leurs successeurs, et blâma les évêques qui avaient parlé en faveur des évêques dépo- [117]
sés et engagé le peuple à entrer en communion avec eux[1].

6. Synodes de 255 et 256 relatifs au baptême des hérétiques.

Aux synodes concernant les *lapsi* succédèrent trois conciles africains pour décider de la valeur du baptême conféré par les hérétiques. Nous avons vu que trois synodes antérieurs, l'un à Carthage présidé par Agrippinus, deux en Asie-Mineure (celui d'Iconium présidé par Firmilien et celui de Synnada tenu à la même époque), avaient déclaré l'invalidation du baptême conféré par des hérétiques[2]. Ce principe et la pratique conforme de l'Asie-Mineure occasionnèrent, vers la fin de 253, un conflit entre le pape Étienne et les

L'Espagne chrétienne, in-12, Paris, 1902, p. 50-52 ; B. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, in-8, Regensburg, 1862, t. I, p. 236-264. (H. L.)

1. S. Cyprien, *Epist.*, LXVIII, *P. L.*, t. III, col. 1057 sq. ; Routh, *Reliquiæ sacræ*, 2e édit., t. III, p. 101-131, 149-217.

2. L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, 1906, t. I, p. 423, 442. (H. L.)

évêques de l'Asie-Mineure, Hélénus de Tarse et Firmilien de Césarée, soutenus par tous les évêques de Cilicie, de Cappadoce, et des provinces voisines ; cette querelle s'envenima au point qu'Étienne, écrit Denys le Grand [1], menaça ces évêques de l'excommunication parce qu'ils réitéraient le baptême conféré par les hérétiques. Denys le Grand intervint auprès du pape en faveur des évêques de l'Asie-Mineure, et la lettre qu'il écrivit empêcha qu'ils ne fussent exclus de l'Église [2].

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. v, *P. G.*, t. xx, col. 645. La lettre de Denys en disait plus que ce que nous apprend le fragment conservé par Eusèbe ; elle contenait entre autres choses une prière en faveur des évêques de l'Asie-Mineure, ainsi que le laisse clairement entendre cette phrase : καὶ περὶ τούτων αὐτοῦ πάντων δεόμενος ἐπέστειλα. [Tillemont, *Mém. hist. eccl.*, in-4, Paris, 1701, t. iv, p. 155-156. Denys d'Alexandrie se montre modéré dans sa conduite, mais résolument attaché à l'opinion du pape Étienne. Quoi qu'en dise saint Jérôme, *De viris illustr.*, c. lxix, édit. Richardson, p. 38-39, Denys n'était pas partisan des idées de saint Cyprien. Les fragments conservés par Eusèbe laissent, il est vrai, place au doute, le rôle de conciliateur et la conduite tenue par lui soulèvent d'autres difficultés. S. Basile, *Epist.*, clxxxviii, can. 1, *P. G.*, t. xxxii, col. 664, 668, assure que Denys admettait le baptême administré par les montanistes. C'est un indice qui garde son prix parce que le fragment syriaque attribué à Denys est d'une authenticité trop douteuse pour dirimer la question. Cf. Ch. Feltoe, *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, p. 48, 49. (H. L.)]

2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. iii, *P. L.*, t. xx, col. 641. La question du baptême des hérétiques et du différend survenu à ce sujet entre le pape Étienne et l'évêque Cyprien a donné naissance à une imposante littérature. Dans les titres qui suivent nous ne donnons que les travaux principaux. E. Wh. Benson, *Cyprian, his life, his times, his work*, in-8, London, 1897 ; Bonwestch, *Ketztaufe*, dans *Real-Encyklopädie für protestant. Theologie und Kirche*, éd. Hauck, t. x, p. 270-275 ; J. David, *Dissertation où l'on montre en quel temps et pour quelles raisons l'Église universelle consentit à recevoir le baptême des hérétiques*, in-8, Paris, 1670, et J. de Launoi, *Remarques sur la dissertation* (précédente), in-8, Paris, 1871 ; J. Delarochelle, *L'idée de l'Église dans saint Cyprien*, dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1896, t. i, p. 519-533 ; J. Ernst, *Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1893, t. xvii, p. 79-103 ; *Die Echthiet des Briefes Firmilians über den Ketzertaufstreit in neuer Beleuchtung*, dans la même revue, 1893, p. 209 sq. ; *War der heilige Cyprian excommunicirt ?* dans la même revue, 1894, t. xviii, p. 473-499 ; *Der angebliche Widerruf des heilige Cyprian in der Ketezrtaufrage*, dans la même revue, 1895, t. xix, p. 234-272 ; *War und wo wurde der Liber de rebaptismate verfasst*, dans *Historisches Jarhbuch d. Görresgesellschaft*, 1899, fasc. 4 ; Fechtrup, *Ketzertaufstreit*, dans Welter und Welte's *Kirchenlexicon*, 1891, t. vii, p. 406-419 ; H. Grisar, *Cyprians « Oppositions concil » gegen Papst Stephan*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1881, t. v, p. 193-221 ; P. V. Hoens-

Les Orientaux suscitèrent donc la controverse du baptême des hérétiques avant saint Cyprien, et lorsque Eusèbe dit : Πρῶτος τῶν τότε Κυπριανὸς, κ. τ. λ., il faut entendre ainsi ce passage : Cyprien fut le plus *considérable*, et en ce sens le premier de ceux qui demandèrent qu'on rebaptisât les hérétiques.

Voici maintenant quel a été le rôle de l'Église latine d'Afrique, et en particulier de saint Cyprien, dans cette controverse. Quelques [11 évêques africains étant d'avis qu'il ne fallait pas rebaptiser ceux qui abandonnaient les sectes hérétiques pour rentrer dans l'Église, dix-huit évêques de Numidie, qui étaient d'une opinion différente et rejetaient le baptême des hérétiques et schismatiques, demandérent au synode de Carthage de 255 s'il fallait rebaptiser, au moment où ils rentraient dans l'Église, ceux qui avaient été baptisés par les hérétiques ou les schismatiques. Ce synode, présidé par saint Cyprien, comptait trente et un évêques ; la LXX[e] lettre de Cyprien n'est autre chose que la réponse du synode aux dix-huit évêques numides ; elle déclare « que leur opinion par rapport au baptême des hérétiques est parfaitement juste : car personne ne peut être baptisé hors de l'Église, vu qu'il n'y a qu'un baptême, lequel est dans l'Église ».

Peu après Cyprien, de nouveau consulté sur la même question par Quintus évêque en Maurétanie, qui lui envoya le prêtre Lucien, adressa en réponse la lettre synodale du concile qui venait de se séparer de plus dans une lettre particulière (ep. LXXI) jointe à

broech, *Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe,* dans la même revue, 1891, t. XV, p. 727-736 ; E. Hufmayr, *Die pseudo-Cyprianische Schrift « De Pascha computus »*, in-8, Augsburg 1896 ; Marchetti, *Essercitazioni Ciprianiche : il battesimo degli eretici,* in-4, Roma, 1787 ; L. Nelke, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudo-Cyprianischen Schriften* Ad Novatianum *und* Liber de rebaptismate, in-8, Thorn, 1902, p. 113-149 ; J. Peters, *Die Lehre des heiligen Cyprians von der Einheit der Kirche, gegenüber den beiden Schismen in Karthago und Rom*, in-8, Luxemburg, 1871 ; G. P. Preu, *Cypriani ac Firmiliani epistolarum adversus Stephani I papæ decretum de hæreticorum baptismo vindiciæ,* in-8, Ienæ, 1738 ; J. H. Sbaralea, *Germana S. Cypriani et Aphrorum necnon Firmiliani et Orientalium opinio de hæreticorum baptismate,* in-4, Bononiæ, 1791 ; Schwane, *Histoire des dogmes* (trad. Belet-Degert), in-8, Paris, 1903, t. I, p. 737-745 ; Tixeront, *Histoire des dogmes*, in-12, Paris, 1905, t. I, p. 392-403 ; V. Tizzani, *La celebre contesa fra S. Stefano e S. Cipriano,* in-8, Roma, 1862 ; J. Turmel, *Saint Cyprien et la papauté pendant la controverse baptismale* dans la *Revue catholique des Églises,* 1905, t. II, p. 454-472, 577-598. (H. L.)

cette pièce officielle il développa son opinion personnelle sur l'invalidité du baptême des hérétiques, et il répondit à quelques objections.

Tous les évêques d'Afrique ne furent probablement pas satisfaits de ces décisions [1] et quelque temps après, vers 256 [2], Cyprien se vit obligé de réunir un second et plus grand concile à Carthage, auquel assistèrent jusqu'à soixante et onze évêques. On y traita, rapporte saint Cyprien, « une foule de questions ; » mais le point capital fut le baptême des hérétiques. La lettre synodale de cette
9] grande assemblée [3], adressée au pape Étienne, forme la LXXIIe lettre de saint Cyprien. Le concile envoya aussi au pape la lettre du synode précédent aux dix-huit évêques numides, ainsi que la lettre de saint Cyprien à Quintus, et il déclara très explicitement « que celui qui abandonnait une secte devait être rebaptisé », en ajoutant « qu'il ne suffisait pas (*parum est*) d'imposer les mains à de tels convertis, *ad accipiendum Spiritum sanctum*, s'ils ne recevaient aussi le baptême de l'Église ». Le même synode décida que les prêtres et les diacres qui avaient abandonné l'Église catholique pour embrasser une secte, de même que ceux qui avaient été ordonnés par de faux évêques sectaires, ne pouvaient, en rentrant dans l'Église, être admis qu'à la communion laïque. A la fin de sa lettre, le synode exprime l'espoir que ces décisions obtiendront l'assentiment d'Étienne. « Ces paroles, a remarqué Mattes [4], trahissent, ou bien le désir qu'ont les évêques d'Afrique de voir Étienne produire par son autorité l'accord qui n'existait pas encore et qu'il n'était pas facile d'établir, ou bien leurs appréhensions parce qu'ils savent qu'il y a à Rome une pratique qui ne s'accorde pas avec l'opinion de Cyprien. »

[A Rome, où, depuis plus d'un an, il fallait souffrir les gronderies des évêques africains, on fit un accueil des plus froids aux envoyés du concile de Carthage. La lecture de la lettre dont ils étaient porteurs n'était pas faite pour adoucir les esprits. On y lisait des récriminations dans le goût suivant : « Nous savons que certaines gens ne

1. S. Cyprien, *Epist.*, LXXI, 1, *P. L.*, t. IV, col. 421 : *Nescio etenim qua præsumptione ducuntur quidam de collegis nostris, ut putent eos, qui apud hæreticos tincti sunt, quando ad nos venerint, baptizari non oportere.* Cette lettre est de l'année 255.

2. Au printemps de l'année 256. (H. L.)

3. *Epist.*, LXXII, 1, *P. L.*, t. III, col. 1083.

4. Mattes, *Abhandlung über die Ketzertaufe*, dans *Tübing. theol. Quartalschrift*, 1849, t. XXXI, p. 586.

se résignent jamais à renoncer aux idées dont ils sont imbus et ne changent pas aisément d'avis ; ils conservent les liens de la paix et de la concorde avec leurs collègues, mais ils s'obstinent dans leurs propres usages. Nous non plus, nous n'entendons faire violence à qui que ce soit, ni imposer la loi à autrui. Chaque chef d'Église est libre de régler son administration comme il l'entend, sauf à en rendre compte au Seigneur. » Un langage si âpre fit perdre patience et les Romains s'emportèrent jusqu'à des injures, ils traitèrent Cyprien de faux christ, de faux prophète, de mauvais ouvrier. Le pape refusa toute audience aux légats africains et il interdit même aux laïques de les recevoir [1]. Mais il ne s'en tint pas là et il en vint à une grave mesure. Il signifia aux évêques d'Afrique l'ordre d'avoir à se conformer à l'usage romain sous peine de rupture. La même sommation fut adressée en Orient où on ne se montrait guère plus endurant qu'à Rome. L'évêque Firmilien de Césarée en Cappadoce compare le pape Étienne au traître Judas [2], le taxe de déloyauté, d'insolence [3], veut montrer à tous « sa sottise si évidente et si manifeste » [4] qui le pousse à se considérer comme le seul héritier de saint Pierre. Il l'invective ainsi de toutes façons, lui impute la rupture de la paix [5] et le proclame pire que tous les hérétiques [6]. (H.L.)]

Le pape Étienne se prononça donc très explicitement et, contrairement à l'opinion des évêques africains, pour la validité du baptême des hérétiques ; il condamna ainsi la coutume de réitérer le baptême de ceux qui l'avaient déjà reçu des hérétiques. On a malheureusement perdu la lettre qu'il écrivit à cette occasion à Cyprien [7] ; mais celui-ci et Firmilien nous en ont conservé quelques fragments, et ce sont ces courts extraits qui, avec les commentaires de Cyprien et de Firmilien [8], peuvent nous faire connaître avec quelque certitude la manière dont Étienne envisageait la question du baptême des hérétiques.

1. *Epist.*, LXXV, 25, *P. L.*, t. III, col. 1223.
2. *Epist.*, LXXV, 2.
3. *Ibid.*, 3.
4. *Ibid.*, 17.
5. *Ibid.*, 6.
6. *Ibid.*, 23.
7. Cette lettre lui parvint dans le courant de l'été de l'année 256. Cf. A. Harnack, *Ueber verlorene Briefe und Actenstücke die sich aus der Cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen*, in-8, Leipzig, 1902. (H. L.)
8. *Epist.*, LXXIV, LXXV, *P. L.*, t. III, col. 1173, 1201.

On admet communément que saint Cyprien répondit à cette décision d'Etienne en convoquant un troisième concile à Carthage ; mais il est possible aussi que l'assemblée ait eu lieu *avant* l'arrivée de la lettre de Rome [1]. Elle se composa de quatre-vingt-sept évêques (deux étaient représentés par un même mandataire, Natalis, évêque d'Oëa), venus de l'Afrique proconsulaire, de la Numidie et de la Maurétanie ; d'un grand nombre de prêtres et de diacres ; une foule de peuple assista aussi au synode. Les actes de ce synode, qui existent encore, nous apprennent qu'il s'ouvrit le 1er septembre, mais l'année n'est pas indiquée [2]. Il est probable que ce fut en 256 [3].

On lut d'abord la lettre de l'évêque africain Jubaianus à Cyprien sur le baptême des hérétiques, et la réponse de Cyprien [4] ; puis une seconde lettre de Jubaianus, dans laquelle celui-ci déclarait se rattacher désormais à l'opinion de Cyprien. L'évêque de Carthage demanda alors que chaque évêque présent exprimât librement son opinion sur le baptême des hérétiques, il déclara qu'on ne jugerait ou n'excommunierait personne pour des différences d'opinion [5] ; car, ajoutait-il, personne dans l'assemblée ne veut se donner comme l'*episcopus episcoporum* et ne songe à contraindre ses collègues à lui céder, en leur inspirant une crainte tyrannique (peut-être était-ce une allusion au pape Étienne). Là-dessus les évêques donnèrent leur vote suivant l'ordre hiérarchique, Cyprien le dernier, déclarant tous que le baptême conféré par les hérétiques était invalide et qu'il fallait rebaptiser, avant de les admettre dans l'Église, ceux qui auraient été baptisés par les hérétiques. Il est certain que [6] Cyprien com-

1. Supposition inexacte : ainsi que nous le montrons dans l'*Appendice*, IVe il y eut, en 256, deux conciles, l'un au printemps, l'autre le 1er septembre. (H. L.)

2. Le pape Étienne étant mort le 2 août 257, la réunion tenue le 1er septembre doit nécessairement se placer en 256. (H. L.).

3. Voir la note précédente. Sur ce concile, voir *Coll. regia* (1644), t. I, col. 508 ; Labbe, *Conc.* (1671), t. I, col. 786-818 ; Lambecius, *Biblioth. Vindobon.* (1679), t. VIII, p. 439-441 ; Hardouin, *Coll. concil.* (1714), t. I, p. 159 sq. ; Coleti, *Concil.* (1728), t. I, col. 805, 817 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. I, col. 951. (H. L.)

4. *Epist.*, LXXIII, *P. L.*, t. III, col. 1158.

5. « Il n'est pas aisé de concilier cette permission (de suivre l'usage qu'on préfère) avec la réprobation absolue dont Cyprien poursuit l'usage contraire au sien. » L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, in-8, Paris, 1906, t. I, p. 425, note 2. (H. L.)

6. Cette chronologie de Hefele est inexacte faute d'admettre les deux conciles

muniqua cette décision au pape Étienne et ce fut vraisemblablement à ce moment (et non pas après le deuxième concile de Carthage) que le pape se montra très mécontent des décisions prises par le concile, ainsi que le rapporte Firmilien, à tel point qu'il ne permit pas aux envoyés des évêques africains de se présenter devant lui, qu'il défendit aux fidèles de les recevoir dans leurs maisons, et qu'il appela saint Cyprien un faux chrétien, un faux apôtre et *dolosus operarius*.

Vers la même époque [1], Cyprien envoya le diacre Rogatien avec une lettre à Firmilien, évêque de Césarée, pour lui apprendre comment avait été résolue en Afrique la question du baptême des hérétiques. Il lui communiqua en même temps, à ce qu'il paraît, les actes et les documents qui avaient trait à cette affaire. Firmilien se hâta d'exprimer, dans une lettre qui existe encore, son plein assen- [12
timent aux principes de Cyprien. Cette lettre de Firmilien forme le n° LXXV du recueil des lettres de saint Cyprien [2] ; son contenu n'est, en général, qu'un écho de l'opinion de saint Cyprien et des griefs de ce dernier contre Étienne ; seulement on constate chez Firmilien une plus grande vivacité et une plus violente passion contre le pape Étienne, à tel point que Molkenbuhr a toujours pensé qu'une lettre aussi irrévérencieuse envers le pape ne pouvait être authentique [3] et qu'il blâme également la lettre LXXIV[e] de saint Cyprien [4]. Mgr Tizzani soutient aussi la même opinion, il veut démontrer que la controverse entre le pape Étienne et saint Cyprien n'est pas prouvée par l'étude de l'histoire et il modifie le chapitre de l'Histoire de l'Église d'Eusèbe, qui se rapporte à cette question [5].

de l'année 256. Nous ne nous attarderons pas à la discuter ici, puisqu'il en sera parlé en détail à l'*Appendice*, IV[e]. (H. L.)

1. Rogatianus partit de Carthage avant le concile du 1[er] septembre 256, d'après Monceaux ; aussitôt après ce concile, d'après L. Duchesne. (H. L.)

2. *Epist.*, LXXV, *P. L.*, t. III, col. 1101 sq.

3. M. Molkenbuhr, *Binae dissertationes de S. Firmiliano*, in-4, Monast. Guestph. 1790, réimprimées dans *P. L.*, t. III, col. 1411-1474.

4. *Epist.*, LXXIV, *P. L.*, t. III, col. 1173 sq.

5. V. Tizzani, *La celebre contesa fra S. Stefano e S. Cipriano*, in-8, Roma, 1862. [L'authenticité de cette lettre a plus récemment été mise en doute par O. Ristchl, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*, in-8, Göttingen, 1885, p. 126-134 ; A. Harnack, *Gesch. d. altchr. Literatur*, in-8, Leipzig, 1893, t. I, p. 407 ; cette authenticité est maintenue par J. Ernst, *Die Echtheit des Briefes Firmilians über den Ketzertaufstreit in neuer Beleuchtung*, dans *Zeitschrift f. kathol. Theologie*, 1894, t. XVIII, p. 209-259 ; *Zur Frage über die*

On ignore complètement ce qui se passa ensuite entre Cyprien et Étienne ; mais il est certain que la communion ecclésiastique ne fut pas rompue entre eux.

La persécution qui éclata bientôt après contre les chrétiens, sous l'empereur Valérien, en 257 [1], apaisa probablement la controverse [2] qui s'était élevée entre ces deux grands personnages. Le pape Étienne mourut martyr durant cette persécution, au mois d'août 257 [3] ; son successeur Xyste reçut de Denys le Grand, qui avait déjà été médiateur dans cette controverse du baptême des hérétiques, trois lettres dans lesquelles l'auteur s'efforçait d'amener une conciliation ; le prêtre romain Philémon en reçut aussi une de Denys [4]. Ces tentatives furent couronnées de succès : car Pontius, diacre de Cyprien et son biographe, nomme le pape Xyste *bonus et pacificus sacerdos*, et l'on écrivit le nom de ce pape dans les diptyques d'Afrique [5]. La LXXXII[e] lettre de Cyprien prouve aussi que le lien entre Rome et Carthage ne fut pas rompu, puisque Cyprien envoya une députation à Rome durant la persécution pour avoir des renseignements sur le sort de l'Église romaine, sur celui du pape Xyste, et en général sur la marche de la persécution [6]. Bientôt après, le 14 septembre 258, Cyprien tomba à son tour victime de la persécution de Valérien [7].

Il nous reste, pour comprendre complètement la controverse du baptême des hérétiques, à exposer avec plus de précision les opinions et les assertions de Cyprien et d'Étienne.

1. On se demande avant tout lequel des deux avait l'antiquité chrétienne de son côté.

Echtheit des Briefes Firmilians an Cyprian in Ketzertaufstreit, dans la même revue, 1896, t. XX, p. 364-367 ; E. W. Benson, *Cyprian, his life, his times, his work*, 1897, p. 377-386 ; P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, 1902, t. II, p. 230, note 6 ; O. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Literatur,* 1903, t. II, p. 269-272. (H. L.)]

1. Au mois d'août 257. (H. L.)

2. D'après saint Augustin, *De baptismo*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. XLIII, col. 113, d'autres conciles furent tenus à cette occasion.

3. Le 2 août 257, cf. *Le Liber pontificalis*, in-4, Paris, 1884, t. I, p. CCLX. (H. L.)

4. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. VII, V, IX, *P. G.*, t. XX, col. 641 sq.

5. Pontius, *Vita Cypriani*, c. XIV, *P. L.*, t. III, col. 1553.

6. *Epist.*, LXXXII, *P. L.*, c. IV, col. 442,

7. P. Monceaux. *Hist. litt. de l'Afriq. chrét.*, 1902, t. II, p. 234-237 ; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne,* 1904, t. I, p. 226-228. (H. L.)

a) Cyprien dit dans sa LXXIIIe lettre [1] : « L'usage n'est pas nouveau parmi nous de baptiser les hérétiques qui rentrent dans l'Église : car il y a déjà bien des années que, sous l'épiscopat d'Agrippinus, de sainte mémoire, un grand nombre d'évêques résolurent cette question dans un synode, et, depuis lors jusqu'à nos jours, des milliers d'hérétiques ont reçu le baptême sans difficulté. » Cyprien veut démontrer l'antiquité de cet usage, mais il ne peut le faire remonter au delà d'Agrippinus, c'est-à-dire au delà du commencement du IIIe siècle (environ 220) [2], et ses propres paroles, surtout le « depuis lors » (*exinde*), constatent que ce fut Agrippinus qui introduisit cette pratique en Afrique.

b) Dans un autre passage de cette lettre, Cyprien ajoute [3] : « Les défenseurs du baptême des hérétiques, ayant été vaincus par nos raisonnements (*ratione*), nous opposent la coutume (*qui ratione vincuntur, consuetudinem nobis opponunt*). » Si Cyprien avait pu nier que la pratique de ses adversaires fût la plus ancienne, il aurait dit : Ils ont tort s'ils en appellent à la coutume, elle est évidemment contre eux. Mais Cyprien ne dit rien de semblable, il reconnaît que ses adversaires ont la coutume pour eux, et il ne cherche qu'à enlever à ce fait sa force probante en demandant : « La coutume a-t-elle donc plus de prix que la vérité ? (*quasi consuetudo major sit veritate*), » [12 et en ajoutant [4] : « Dans les choses spirituelles il faut observer ce que le Saint-Esprit a révélé de meilleur dans la suite (*id in spiritualibus sequendum, quod in melius fuerit a Spiritu sancto revelatum*). » Il rattache par conséquent la pratique qu'il préconise à l'idée d'un progrès opéré par les révélations successives du Saint-Esprit.

c) Dans un troisième passage de cette lettre [5], saint Cyprien reconnaît explicitement que l'ancienne coutume était de ne pas rebaptiser ceux qui avaient été baptisés par les hérétiques. « On pourrait, dit-il, me faire cette objection : Que sont devenus ceux qui, dans le passé, rentrant de l'hérésie dans l'Église, n'ont pas été rebaptisés ? » Il reconnaît donc que, dans le passé (*in præteritum*),

1. *Epist.*, LXXIII, 3, *P. L.*, t. III, col. 1157.

2. Nous avons indiqué plus haut la date 198 environ ; c'est la date adoptée par P. Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 19-20. A. Audollent, *Carthage romaine*, 1901, p. 447, prend « l'opinion moyenne » et s'arrête entre 218 et 222. (H. L.)

3. *Epist.*, LXXIII, 13, *P. L.*, t. III, col. 1163.

4. *Ibid.*

5. *Epist.*, LXXIII, 22, *P. L.*, t. III, col. 1170 sq.

les convertis n'ont pas été rebaptisés. Cyprien répond à cette question : « La miséricorde divine saura bien venir à leur aide; mais parce qu'on a erré autrefois, ce n'est pas une raison pour errer toujours (*non tamen quia aliquando erratum est, ideo semper errandum est*) : » c'est-à-dire autrefois on n'a pas rebaptisé les convertis, mais c'était une faute, et, comme il l'a déjà dit, ce qui se fait maintenant est *in melius a Spiritu sancto revelatum*.

d) Quand le pape Étienne en appelle à la *tradition*, Cyprien ne répond pas en niant le *fait*, il le reconnaît; mais il cherche à en diminuer la valeur en nommant cette tradition, *humana traditio, legitima* [1].

e) Firmilien soutenait aussi [2] que la tradition à laquelle en appelait Étienne était purement *humana*, et il ajoutait que l'Église romaine avait encore en d'autres points dévié de la pratique de l'Église primitive, par exemple dans la célébration de la Pâque. Cet exemple n'était cependant pas bien choisi, puisque la pratique pascale de l'Église romaine remontait au prince des apôtres [3].

f) Firmilien dit, dans un autre passage de cette même lettre, que c'était aussi anciennement la coutume des Églises d'Afrique de ne pas rebaptiser les convertis : « Vous autres Africains, écrit-il, vous pouvez répondre à Étienne qu'ayant reconnu la vérité, vous avez renoncé à l'erreur de votre (ancienne) coutume : (*Vos dicere Afri*
4] *potestis, cognita veritate errorem vos consuetudinis reliquisse*). » Toutefois, Firmilien croit qu'il en était autrement en Asie-Mineure, et que l'habitude d'y rebaptiser les convertis remontait à une époque très éloignée; mais dès qu'il veut en donner la preuve, il ne trouve que celle-ci [4] : « Nous ne nous *souvenons pas* quand cette pratique a commencé chez nous. » Il en appelle en dernier lieu au synode d'Iconium, qui, on le sait, n'a été célébré que vers l'an 230 [5].

g) Même en Afrique, tous les évêques ne se prononcèrent pas pour la nécessité d'un nouveau baptême [6], ce qui aurait certainement eu

1. *Epist.*, LXXIV, 3, 4, *P. L.*, t. III, col. 1176 sq.

2. Au sujet de cette affirmation, dont on s'étonne que le pape Anicet ne se soit pas prévalu contre saint Polycarpe qui se réclamait de la coutume de saint Jean, nous renvoyons à l'*Appendice*, III. (H. L.)

3. *Epist.*, LXXV, 19, *P. L.*, t. III, col. 1218.

4. *Epist.*, LXXV, 19, *P. L.*, t. III, col. 1218 : *Nec meminimus hoc apud nos aliquando cœpisse.*

5. Pour la date de ce concile, voir plus haut, p. 161.

6. Cette affirmation est inexacte. Les quatre-vingt-cinq votes motivés formant

lieu si la pratique d'Agrippinus et de Cyprien avait toujours et de tout temps prédominé en Afrique [1].

h) Un témoignage fort grave en faveur d'Étienne et qui prouve que l'ancienne coutume était de ne pas rebaptiser, est celui de l'auteur anonyme du livre *De rebaptismate,* contemporain et probablement collègue de Cyprien [2]. Cet auteur dit que la pratique soutenue par Étienne, celle qui consistait à imposer simplement les mains aux convertis sans les rebaptiser, est consacrée *vetustissima consuetu-*

les *Sententiæ episcoporum* sont absolument unanimes sur le fond de la questions ; les considérants diffèrent, mais la conviction est identique. Nous ignorons sur quel fondement Hefele a pu faire reposer son affirmation. Aucun texte, aucun monument ne l'autorise et un texte précis et authentique la condamne. Peut-être a-t-il cru pouvoir inférer la non-unanimité d'après les consultations de l'évêque Quintus et de quelques autres. (H. L.)

1. Cette conclusion est inacceptable, voir la note précédente. (H. L.)

2. Cette question n'est pas vidée. L'opuscule date probablement de l'année 256, mais on n'est pas d'accord sur son pays d'origine. Les données du texte sont obscures et les idées qu'on y soutient étant celles du pape Étienne, on peut soutenir que ce pamphlet fut composé en Italie et répandu en Afrique à profusion par ordre du pape. Cf. le texte, *P. L.*, t. III, col. 1251-1259 ; S. Cyprien, *Opera*, édit. Hartel, 1868-1871, t. III, p. 69-92 ; Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. V, p. 281-328 ; J. Ernst, *Wann und wo wurde der* Liber de rebaptismate *verfasst ?* dans *Zeitschrift f. kathol. Theolog.*, 1896, t. XX, p. 193-255 ; *Nachtragliches zur Abhandlung über den Ursprung des* Liber de rebaptismate, dans la même revue, 1896, t. XX, p. 360-362 ; *Zur handschriftlichen Ueberlieferung des* Liber de rebaptismate, dans la même revue, 1898, t. XXII, p. 179-180, propose de l'identifier avec le pamphlet qui circulait en Maurétanie en 256 et que Jubaianus envoya à Cyprien ; Benson, *Cyprian*, 1897, p. 390-399 ; W. Schüler, *Der pseudo-cyprianische Tractat* De rebaptismate *nach Zeit und Ort seiner Entstehung untersucht*, dans *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie,* 1897, t. XL, p. 555-608, propose de le faire écrire en Italie peu après le concile du 1er septembre 256 ; contredit par J. Ernst, *Wann und wo wurde der* Liber de rebaptismate *verfasst ?* dans *Histor. Jahrbuch*, 1898, t. XIX, 399-422 (= 499-522), 737-771 ; A. Beck, *Der* Liber de rebaptismate *und die Taufe. Sind cap. XVI-XVIII echt ?* dans *Der Katholik*, 1900, p. 40-64 (conclut à l'inauthenticité des ch. XVI-XVIII) ; J. Ernst, *Die Lehre des* Liber de rebaptismate *von der Taufe* dans *Zeitschrift f. kathol., Theol.*, 1900, p. 425-462 (réfute Beck) ; Nelke, *Die Kronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudo-cyprianischen Schriften* Ad Novatianum *und* Liber de rebaptismate, in-8, Thorn, 1902, p. 171-203 ; P. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afriq. chrét.*, 1902, t. II, p. 91-97 : « Il est donc très probable que le *De rebaptismate* a été composé par un évêque africain du temps. En tous cas cet ouvrage a un rapport étroit avec les controverses qui agitèrent en 256 toutes les églises de la contrée. » Beck, *Kirchliche Studien und Quellen*, in-8, Amberg, 1903, p. 1-81. (H. L.)

dine ac traditione ecclesiastica, consacrée comme *prisca et memorabilis cunctorum emeritorum sanctorum et fidelium solemnissima observatio*, qui a pour elle *auctoritas omnium Ecclesiarum*, mais dont malheureusement quelques-uns se sont écartés par la manie des innovations [1].

i) Saint Vincent de Lérins est d'accord avec l'auteur que nous venons de citer, quand il dit qu'Agrippinus de Carthage fut le premier qui introduisit la coutume de rebaptiser, *contra divinum canonem, et contra universalis Ecclesiæ regulam, et contra morem atque instituta majorum;* mais que le pape Étienne condamna l'innovation
5] et rétablit la tradition, *retenta est antiquitas, explosa novitas* [2].

k) Saint Augustin croit aussi que la coutume de ne pas rebaptiser les hérétiques est de tradition apostolique (*credo ex apostolica traditione venientem*), et que ce fut Agrippinus qui le premier abolit cette *saluberrima consuetudo*, sans réussir à la remplacer par une coutume meilleure, ainsi que le pensait saint Cyprien [3].

l) Mais le témoignage le plus grave dans cette question est celui des *Philosophoumena*, dans lesquels Hippolyte, qui écrivait vers 230, atteste explicitement que l'usage de rebaptiser ne fut admis que sous le pape Callixte, par conséquent entre 218 et 222 [4].

m) Avant d'arriver à la conclusion qui se déduit de toutes ces preuves, il nous reste à examiner quelques textes qui paraissent en opposition avec ceux que nous venons de citer.

α) Tout d'abord dans son livre *De baptismo* [5], qu'il écrivit étant encore catholique, et avant cet ouvrage dans un écrit grec, Tertullien laisse voir qu'il ne croit pas à la valeur du baptême conféré par des hérétiques. Mais, en y regardant de près, on trouve qu'il ne parlait pas de tout baptême d'hérétique, mais uniquement du baptême des hérétiques qui avaient un autre Dieu et un autre Christ. D'ailleurs, abstraction faite de cette question, on sait que Tertullien est toujours porté au rigorisme; et puis, vivant au commencement du IIIe siècle à Carthage, étant par conséquent contemporain d'Agrippinus, peut-

1. *De rebaptismate*, 1, *P. L.*, t. III, col. 1233.
2. Vincent de Lérins, *Commonitorium*, c. IX, *P. L.*, t. L, col. 649.
3. S. Augustin, *De baptismo contra Donatistas*, l. II, c. VII, *P. L.*, t. XLIII, col. 113 sq.
4. Nous ne reviendrons plus sur la question de l'origine et de la date des *Philosophoumena*.
5. Tertullien, *De baptismo*, c. XV, *P. L.*, t. I, col. 1324 sq. [Écrit entre 200 et 206. (H. L.)]

être même faisant partie de son clergé, il a dû être porté à résoudre cette question comme Agrippinus la résolvait, et son livre *De baptismo* a bien pu exercer une influence décisive sur les résolutions du synode de Carthage [1]. Tertullien ne prétend pas du reste que la coutume primitive de l'Église fût de rebaptiser ; ses paroles indiquent plutôt qu'il croit le contraire. Il dit : *Sed circa hæreticos sane quid custodiendum sit, digne quis retractet*, c'est-à-dire : « Il serait utile que quelqu'un étudiât de nouveau (ou examinât de plus près) ce qu'il y a à faire par rapport aux hérétiques, c'est-à-dire par rapport à leur baptême [2]. »

β. Denys le Grand paraît être d'un avis contraire à celui d'Étienne [12
et il dit dans un passage qui nous a été conservé par Eusèbe [3] : « Ce ne sont pas les Africains qui les premiers ont introduit cette pratique (de rebaptiser les convertis) ; elle est plus ancienne, elle a été autorisée par des évêques qui ont vécu bien avant eux, et dans les Églises les plus nombreuses. » Comme cependant il ne cite, avant les Africains, que les synodes d'Iconium et de Synnada, son expression : *elle est bien antérieure*, ne peut se rapporter qu'à ces assemblées et ne renforce d'aucun témoignage plus ancien l'opinion de saint Cyprien.

γ. Clément d'Alexandrie parle très dédaigneusement du baptême des hérétiques et le nomme « une eau étrangère » [4]; il ne dit cependant pas qu'on soit dans l'habitude de renouveler ce baptême [5].

δ. Les canons apostoliques 45 et 46 (ou 46 et 47 d'après un autre ordre) parlent de l'invalidité du baptême des hérétiques [6]; mais la question est de savoir quelle est la date de ces deux canons, peut-être sont-ils contemporains des synodes d'Iconium et de Synnada, peut-être même plus récents [7].

1. C'est l'opinion de Döllinger, *Hippolytus und Kallistus*, p. 191, déjà partagée plus haut par Hefele.

2. Mattes, *Abhandlung über die Ketzertaufe*, dans *Tüb. theol. Quartals.*, 1849, t. XXXI, p. 594.

3. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. VII, *P. L.*, t. XX, col. 652. [Cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, in-12, Paris, 1905, t. I, p. 394, et note 3. (H. L.)]

4. Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. I, c. XIX, *P. G.*, t. VIII, col. 812.

5. Mattes, *op. cit.*, p. 593.

6. Hardouin, *Concil. coll.*, t. I, col. 22 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. I, col. 39.

7. J. Drey, *Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel, ein historischkritischer Beitrag zur Literatur der Kirchengeschichte, und der Kirchenrecht*, in-8, Tübingen, 1832, p. 260. Döllinger, *op. cit.*, p. 192, les tient pour moins anciens que les synodes d'Iconium et Synnada,

Ces textes ne peuvent donc compromettre la valeur historique de la conclusion, qui ressort de tous les documents que nous avons cités plus haut, c'est que dans l'ancienne Église ceux qui revenaient à la foi orthodoxe, après avoir été baptisés par les hérétiques, n'étaient pas rebaptisés, *s'ils avaient reçu ce baptême au nom de la Trinité ou de Jésus.*

2. Voyons maintenant si le pape Étienne tenait pour valide le baptême conféré par tous les hérétiques, sans aucune exception ni condition. On sait que le synode d'Arles de 314 [1], ainsi que le concile de Trente [2], enseignent que le baptême des hérétiques n'est valide qu'autant qu'il a été administré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Les opinions et les assertions d'Etienne étaient-elles conformes à cette doctrine de l'Église ?

A première vue, Étienne paraît avoir été trop loin et avoir admis tout baptême d'hérétique de quelque manière qu'il eût été conféré. Sa proposition capitale, telle que nous la lisons dans saint Cyprien, est conçue en ces termes : *Si quis ergo a quacumque hæresi venerit ad nos, nil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in pænitentiam* [3]. Il semble donc déclarer valide tout baptême d'hérétique, de quelque manière qu'il ait été administré, avec ou sans formule de la Trinité. Cyprien argumente parfois comme s'il comprenait dans ce sens la proposition d'Étienne [4]. Cependant,

a. Par plusieurs passages des lettres de saint Cyprien, on voit que le pape Étienne ne l'entendait pas ainsi.

α. Ainsi Cyprien dit : « Les défenseurs du baptême des hérétiques font valoir que ceux mêmes qui avaient été baptisés par Marcion n'étaient pas rebaptisés, parce qu'ils avaient déjà été baptisés au nom de Jésus-Christ [5]. » Cyprien reconnaît donc qu'Étienne et ceux qui pensent comme lui [6] n'attribuent de valeur au baptême

vers 230-235, tandis que Drey les tient pour plus anciens. Nous reviendrons dans un des volumes suivants sur les canons des Apôtres.

1. Canon 8ᵉ.
2. Session VII, can. 4, *De baptismo.*
3. S. Cyprien, *Epist.*, LXXIV, 1, *P. L.*, t. III, col. 1174.
4. *Ibid.*, col. 1175-1176.
5. S. Cyprien, *Epist.*, LXXIII, 4, *P. L.*, t. III, col. 1158.
6. On doit admettre que ceux-ci étaient d'accord entre eux, comme saint Cyprien l'était avec ses adhérents. Cf. Mattes, *op. cit.*, p. 605. [Il suffirait de dire « on *peut* admettre », etc. L'unanimité, si elle existait, laissait place comme chez Denys d'Alexandrie à des degrés divers d'interprétation. (H. L.)]

des hérétiques qu'autant qu'il aura été administré au nom de Jésus-Christ.

β. Cyprien reconnaît dans la même lettre que les hérétiques baptisent *in nomine Christi* [1].

γ. Encore dans cette lettre, il répète deux fois que ses adversaires considèrent comme suffisant le baptême administré hors de l'Église, mais administré *in nomine Christi* [2].

δ. Cyprien, répondant à cette question particulière : si le baptême des marcionites est valide, reconnaît qu'ils baptisent au nom de la Trinité ; mais il fait remarquer que, sous le nom de Père, de Fils et de Saint-Esprit, ils entendent autre chose que ce que l'Église entend [3]. Cette argumentation permet de conclure que les adversaires de saint Cyprien considéraient le baptême des marcionites comme valide, parce qu'il était conféré au nom de la Trinité.

b. Firmilien rend aussi témoignage en faveur d'Étienne.

α. Il raconte en effet qu'environ vingt-deux ans auparavant il avait baptisé dans sa patrie une femme qui se donnait pour prophétesse, mais qui, dans le fait, était possédée par un mauvais esprit. Or, demande-t-il, Étienne et ses partisans approuveront-ils aussi le [1
baptême qu'elle avait déjà reçu, parce qu'il avait eu lieu avec la formule de la Trinité, *maxime cui nec symbolum Trinitatis defuit* [4] ?

β. Dans la même lettre, Firmilien résume en ces termes l'opinion d'Étienne : *In multum proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicumque et ubicumque* IN NOMINE CHRISTI BAPTIZATUS *fuerit, consequatur statim gratiam Christi* [5].

c. Si donc saint Cyprien et Firmilien attestent que le pape Étienne ne tint pour valide que le baptême conféré au nom du Christ, nous n'avons pas besoin de recourir au témoignage soit de saint Jérôme soit de saint Augustin, soit de saint Vincent de Lérins, qui l'attestent également [6].

d. Il n'est pas moins certain que l'auteur anonyme du livre *De rebaptismate*, c'est-à-dire un contemporain même de saint Cyprien, commence son écrit en ces termes : « On a disputé sur la manière

1. *Epist.*, LXXIII, 25, *P. L.*, t. III, col. 1172.
2. *Ibid.*
3. *Epist.*, LXXIII, 5, *P. L.*, t. III, col. 1158.
4. *Epist.*, LXXV, 11, *P. L.*, t. III, col. 1213.
5. *Ibid.*, 18, *P. L.*, t. III, col. 1218.
6. Mattes, *op. cit.*, p. 603.

dont il fallait agir envers ceux *qui in hæresi quidem, sed in NOMINE DEI NOSTRI JESU CHRISTI, sunt tincti* [1].

e. On peut se demander encore si Étienne exigeait formellement qu'on nommât les trois personnes divines en administrant le baptême, et s'il l'exigeait comme condition *sine qua non*, ou bien s'il considérait comme suffisant le baptême conféré uniquement au nom de Jésus-Christ. Saint Cyprien semble indiquer [2] que ce dernier sentiment était celui du pape Étienne ; mais il ne le dit positivement nulle part, et, l'aurait-il dit, qu'on ne pourrait légitimement en rien conclure contre le pape Étienne, car Cyprien prend toujours dans le sens le plus mauvais les paroles de ses adversaires ; ce que nous avons rapporté (p. 185-186) tend à prouver que le pape Étienne regardait comme nécessaire la formule de la Trinité. L'Écriture sainte avait introduit l'usage d'appeler baptême au nom du Christ tout baptême conféré en vertu de la foi en Jésus-Christ et conformément à ses préceptes, par conséquent au nom de la sainte Trinité, ainsi qu'on le voit dans les *Actes des Apôtres* [3] et dans l'*Épître aux Romains* [4] ; il n'est donc pas étonnant que le pape Étienne se soit servi d'une expression qui à cette époque était parfaitement intelligible.

f. Dans cette discussion, tout ce que l'on peut dire contre le pape Étienne, c'est qu'il semble croire que tous les hérétiques de son temps se servent de la véritable forme du baptême, par conséquent que la forme est identique pour tous, et la même que celle de l'Église. Il émet assez clairement ce sentiment dans ces paroles de sa lettre rapportées par Firmilien : *Stephanus in sua epistola dixit hæreticos quoque ipsos in baptismo convenire*, et c'était pour ce motif, ajoutait le pape, que les hérétiques ne rebaptisaient pas ceux qui passaient d'une secte dans une autre [5]. Parler ainsi, c'était dire évidemment que toutes les sectes s'accordaient pour administrer le baptême avec une seule forme, celle prescrite par Notre-Seigneur.

Saint Cyprien prête aussi au pape Étienne des paroles qui s'expliquent très bien, si on les place en regard de celles qui sont citées

1. *De rebaptismate*, 1, *P. L.*, t. III, col. 1231.
2. *Epist.*, LXXIII, *P. L.*, t. III, col. 1165-1174.
3. Act., II, 32 ; VIII, 16 ; XIX, 5.
4. Rom., VI, 3.
5. *Epist.*, LXXV, 6, *P. L.*, t. III, col. 1207.

par Firmilien ; d'après saint Cyprien [1], Étienne aurait dit : Il ne faut pas rebaptiser ceux qui ont été baptisés par les hérétiques, *cum ipsi hæretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent*, c'est-à-dire : les différentes sectes n'ont pas de baptême particulier, *proprie non baptizent*, et c'est pour cette raison que les hérétiques ne rebaptisent pas ceux qui passent d'une secte dans une autre. Or si les différentes sectes n'ont pas de baptême particulier, si *conveniunt in baptismo*, comme Firmilien le fait dire au pape Étienne, elles ont nécessairement le mode universel et primitif du baptême des chrétiens, par conséquent elles se servent de la formule trinitaire.

Il est difficile de dire si, en admettant cette hypothèse, Étienne tombait dans une erreur historique ; car, d'une part, saint Irénée [2] accuse les gnostiques d'avoir falsifié la formule baptismale et d'avoir employé diverses formules erronées, et en quoi il contredit Étienne ; d'autre part, saint Augustin paraît se rattacher à l'opinion du pape, en disant : *Facilius inveniuntur hæretici qui omnino non baptizent quam qui non illis verbis* (*in nomine Patris etc.*) *baptizent* [3].

g. On pourrait être porté à faire une objection contre Étienne [1
au sujet des montanistes. Il n'est pas douteux, en effet, qu'Étienne considéra le baptême de ces hérétiques comme valide, tandis que l'Église le déclara plus tard sans valeur [4]. Mais l'opinion d'Étienne n'est pas en cela en contradiction avec la doctrine de l'Église ; le concile de Nicée (can. 19) n'a pas non plus nommé les montanistes parmi ceux dont il rejeta le baptême, il ne le pouvait pas plus qu'Etienne ; car ce n'est que longtemps après Étienne et le concile de Nicée qu'une secte dégénérée de montanistes professa formellement l'anti-trinitarisme [5].

3. Il nous reste à préciser ce que, suivant la décision d'Étienne, on devait faire des convertis, après leur réintégration dans l'Église. Voici à ce sujet les paroles du pape [6] : *Si quis ergo a quacumque*

1. *Epist.*, LXXIV, 1, *P. L.*, t. III, col. 1175.

2. S. Irénée, *Adv. haer.*, l. I, c. XXI, 3, *P. G.*, t. VII, col. 661.

3. S. Augustin, *De baptismo contra Donatistas*, l. VI, c. XXV, n. 47, *P. L.*, t. XLIII, col. 213-214.

4. Dans le canon 7e attribué au IIe concile œcuménique, mais qui n'est pas de lui.

5. Voir ma dissertation sur *Montan* dans le *Freiburger Kirchenlexikon*, t. VII, p. 264-265.

6. S. Cyprien, *Epist.* LXXIV, 1, *P. L.*, t. III, col. 1175. Voir à ce sujet Schwane,

hæresi venerit ad nos, nil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in pænitentiam. Déjà Vincent de Lérins [1] et saint Augustin [2] ont donné à ce passage le sens suivant : « On n'innovera pas, seulement on se conformera à la tradition, on imposera les mains à ce converti en signe de pénitence. » D'autres auteurs traduisent au contraire ce passage de la manière suivante : « On ne changera rien à l'égard du converti, que ce qu'il est conforme à la tradition de changer, c'est-à-dire qu'on lui imposera les mains en signe de pénitence [3]. » Si nous voulons savoir laquelle de ces deux interprétations — qui, il faut le remarquer, s'accordent sur le point capital — est à retenir, recherchons ce qu'il faut entendre par *manus impositio ad pænitentiam.* Certains savants de notre époque, en particulier le Dr Mattes dans la dissertation que nous avons déjà souvent citée, sont d'avis que le pape Étienne exigeait l'imposition des mains aussi bien en vue de la confirmation des convertis, qu'en vue de leur réconciliation par le sacrement de pénitence, tandis que d'autres auteurs encore plus récents tels que le professeur Dr Schwane de Munster ne veulent voir dans l'imposition des mains qu'un rite de réconciliation. Le texte cité s'accorde avec cette dernière opinion ; nous nous contenterons d'ajouter qu'une pénitence était imposée aux convertis lorsqu'ils changeaient de religion et qu'une première imposition des mains leur était faite au moment de leur entrée dans le sein de l'Église sans attendre que leur admission fût confirmée par une deuxième imposition des mains [4].

4. Il appartient à la dogmatique plutôt qu'à une histoire des conciles de faire voir comment Cyprien se trompait en exigeant que ceux qui avaient été baptisés par les hérétiques au nom de la Trinité fussent rebaptisés. Quelques explications sur ce point ne seront pas hors de propos.

Saint Cyprien reprit l'argumentation de Tertullien, sans toutefois le nommer, et la résuma ainsi : « De même qu'il n'y a qu'un Christ, il n'y a aussi qu'une Église ; elle seule est la médiatrice du salut,

Dogmengeschichte, in-8, Munster, 1862. Le même auteur avait déjà écrit deux ans auparavant une Dissertation : *De controversia, quae de valore baptismi hæreticorum inter S. Stephanum et S. Cyprianum agitata sit, commentatio historico-dogmatica*, in-8, Munster, 1860.

1. Vincent de Lérins, *Commonitorium*, c. VI, *P. L.*, t. L, col. 645.
2. S. Augustin, *De baptismo contra Donatistas*, l. V, c. XXV, *P. L.*, t. XLIII, col. 194.
3. Cf. Schwane, *Histoire des dogmes* (trad. Belet-Degert), t. I, p. 761 sq.
4. Frank, *Die Bussdisziplin*, in-8, Mainz, 1867, p. 810.

elle seule peut administrer les sacrements ; hors d'elle aucun sacrement ne peut être validement conféré [1]. » Il ajoute : « Le baptême remet les péchés ; or le Christ n'a laissé qu'aux apôtres le pouvoir de remettre les péchés ; donc les hérétiques ne peuvent le posséder, et par conséquent il leur est impossible de baptiser [2]. » Enfin il conclut : « Le baptême est une renaissance ; c'est par lui que sont engendrés à Dieu des enfants en Jésus-Christ ; or l'Église seule est la fiancée du Christ, elle seule peut par conséquent être la médiatrice de cette renaissance [3]. »

Dans sa controverse contre les donatistes (qui renouvelaient sur ce point la doctrine de saint Cyprien), saint Augustin démontra, cent cinquante ans après, que cette argumentation était insoutenable, et que les motifs les plus forts militaient en faveur de la pratique de l'Église défendue par Étienne. La démonstration de l'évêque d'Hippone est aussi simple que puissante [4]. Il développa ces trois considérations :

a. Les pécheurs sont séparés de l'Église *spiritualiter* comme les hérétiques le sont *corporaliter* ; les premiers sont aussi réellement hors de l'Église que les seconds ; si les hérétiques ne pouvaient baptiser validement, les pécheurs ne le pourraient pas davantage : et ainsi la validité du sacrement dépendrait absolument des dispositions intérieures du ministre ;

b. Il faut distinguer entre la *grâce du baptême* et l'*acte du baptême* ; le ministre agit, mais c'est Dieu qui confère la grâce, et il [13
peut la conférer même en se servant d'un ministre indigne ;

c. L'hérétique est sans aucun doute hors de l'Église ; mais le baptême qu'il confère n'est pas son baptême, n'est pas le baptême d'un autre, c'est le baptême du Christ qu'il veut conférer, et par conséquent il y a un vrai baptême, fût-il même conféré hors de

1. S. Cyprien, *Epist.*, LXXI, LXXIII, LXXIV, *P. L.*, t. III, col. 1150 sq., 1173 sq. ; t. IV, col. 421 sq.

2. Id., *Epist.*, LXX, LXXIII, *P. L.*, t. III, col. 1073 sq., 1158 sq.

3. Id., *Epist.*, LXXIV, *P. L.*, t. III, col. 1173.

4. S. Augustin, *De baptismo contra Donatistas*, *P. L.*, t. XLIII, col. 107-245. Cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 211 ; Mattes, *Abhandlung über Ketzertaufe*, dans *Tübing. Quartals.*, 1850, t. XXXII, p. 24 sq. ; J. Ernst, *Der heil. Augustin über die Entscheidung der Ketzertauffrage durch ein Plenarconcil*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1900, p. 282-325 ; Le même, *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian*, dans *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, de Ehrhard et Kirsch, Mainz, 1901, t. II, fasc. 4. (H. L.)

l'Église ; en quittant l'Église, les hérétiques en ont emporté diverses choses, notamment la foi en Jésus-Christ et le baptême. Ce sont ces éléments encore purs, ces fragments de vérité (et non ce qu'ils ont comme hérétiques) qui leur permettent d'engendrer par le baptême des enfants de Dieu [1].

Après saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, les rédacteurs du catéchisme romain et d'autres ont de nouveau étudié la question, et leurs démonstrations se résument ainsi :

α. Celui qui baptise est un simple instrument, et le Christ peut se servir d'un instrument quelconque, pourvu que celui-ci fasse ce que le Christ (l'Église) veut qu'il fasse. Cet instrument ne fait qu'exécuter l'*acte* du baptême; la *grâce* du baptême vient de Dieu. Aussi tout homme, même un païen, peut-il conférer le baptême, pourvu qu'il veuille faire ce que fait l'Église ; cette latitude par rapport au ministre du baptême a sa raison d'être : elle est fondée sur ce que le baptême est nécessaire de nécessité de moyen pour être sauvé.

β. Le baptême conféré par un hérétique sera donc valide, s'il a été administré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et avec l'intention de faire ce que fait l'Église.

γ. Celui qui a été ainsi baptisé vient-il, après un long séjour dans l'hérésie, à reconnaître son égarement et sa séparation de la véritable Église, il doit, pour être admis dans cette Église, se soumettre à une pénitence, recevoir la *manus impositio ad pœnitentiam*, mais il n'est pas nécessaire de le rebaptiser.

δ. Les sacrements sont souvent comparés à des canaux par lesquels la grâce vient jusqu'à nous. Donc lorsque quelqu'un est baptisé dans une secte hérétique, mais est baptisé selon les règles, le canal de la grâce est véritablement établi en lui, et il reçoit par ce canal non seulement la *remissio peccatorum*, mais encore *sanctificatio et renovatio interioris hominis*, c'est-à-dire qu'il reçoit la grâce du baptême.

1. Mattes, *op. cit.*, p. 30-45, expose dans le détail l'argumentation de saint Augustin. [L'étude récente de Schanz supplée amplement à celle de Mattes : Schanz, *Die Lehre der heil. Augustinus über das Sakrament der Busse*, dans *Theolog. Quartalschr.*, 1895, t. LXXVII, 3e fascicule. (H. L.)]

7. Concile de Narbonne (255-260).

Les conciles de l'Afrique chrétienne ont jusqu'ici absorbé notre attention ; nous allons maintenant nous occuper de ceux des autres contrées de l'empire romain, et tout d'abord de ceux de la Gaule.

On sait que, vers le milieu du IIIe siècle [1], sept évêques missionnaires furent envoyés dans les Gaules par le pape Fabien, et que l'un d'eux fut saint Paul, premier évêque de Narbonne [2]. Les actes de sa vie, qui sont parvenus jusqu'à nous, parlent d'un synode célébré à Narbonne à son sujet entre 255 et 260 [3]. Deux diacres, que l'évêque avait souvent blâmés à cause de leur incontinence, voulurent se venger de lui d'une manière odieuse. Ils posèrent secrètement des pantoufles de femme sous son lit, et ils les firent voir ensuite pour diffamer l'évêque. Paul se vit contraint de réunir ses collègues dans un synode pour qu'ils jugeassent de son innocence ou de sa culpabilité. Comme les évêques se livraient à l'enquête, qui dura trois jours, un aigle vint se poser sur le toit de la maison où ils étaient réunis ; rien ne put l'en chasser, et pendant les trois jours de l'enquête un corbeau lui apporta à manger. Le troisième jour Paul ordonna des prières publiques, afin que Dieu fît connaître la vérité ; les diacres furent alors saisis par un démon et tellement tourmentés qu'ils finirent par avouer leur perfidie et leur calomnie ; ils ne purent être délivrés que par les prières de l'évêque et ils renouvelèrent leur aveu ; au lieu de juger Paul, les évêques se jetèrent à ses pieds et

1. A. Houtin, *La controverse de l'apostolicité des Églises de France au XIXe siècle*, in-8, Paris, 1901. (H. L.)

2. Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. I, c. XXVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 175. Les actes fabuleux de ce personnage se trouvent dans *Act. sanct* , mars, t. III, p. 369 sq. ; ils ne méritent aucune confiance. Cf. Tillemont, *Mém. hist. eccles.*, 1701, t. IV, p. 442, 443, 469, 714, [qui ne paraît pas s'être montré assez sévère à l'égard de cette pièce légendaire. E. Sabatier, *Des premières prédications et de l'établissement du christianisme dans la Gaule narbonnaise*, dans le *Bull. de la Soc. archéol. de Beziers*, 1866-1868, IIe série, t. IV, p. 205. (H. L.)]

3. Labbe *Conc.* (1671), t. I, col. 825-826 ; R. Ceillier, *Hist. génér. des auteurs ecclés.* (1732), t. III, p. 893-894 ; 1865, t. II, p. 564 ; Coleti, *Conc.* (1728), t. I, col. 845 ; Mansi, *Conc. ampliss, coll.* (1759), t. I, col. 1001 ; E. Baluze, *Concilia Galliæ Narbonensis*, in-8, Parisiis, 1668.

invoquèrent avec tout le peuple son intercession auprès de Dieu. L'aigle prit alors son vol vers l'Orient [1]

Tel est le récit fourni par ces actes. Ils sont anciens, mais ils fourmillent de fables comme on peut le conclure de ce simple résumé et ne peuvent, comme dom Rémi Ceillier et d'autres l'ont déjà remarqué, constituer un document historique quelque peu sérieux .

8. *Conciles d'Arsinoé et de Rome* (255-260).

En revanche, nous avons les données les plus étendues sur la réunion que Denys le Grand, archevêque d'Alexandrie [3], présida à Arsinoé [4], et dont il nous parle lui-même dans un fragment conservé par Eusèbe [5]. Népos [6], évêque égyptien, homme du reste très vénérable et auteur renommé de cantiques chrétiens, était malheureusement tombé dans l'erreur des millénaires et avait cherché à la répandre par son ouvrage ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν, dans lequel il s'efforçait de défendre contre les allégoristes et en particulier contre

1. Fr. Bosquetus, *Ecclesiæ Gallicanæ historiarum liber I, a primo Jesu Christi, in Galliis Evangelio ad datam a Constantino imperatore Ecclesiæ pacem (306) deductus et in sequentium librorum præjudicium præmissus*, in-8, Parisiis, 1633 ; *Ecclesiæ Gallicanæ historiarum tomus I a primo Christi in Galliis Evangelio ad datam Ecclesiæ pacem, res a fidelibus præclare gestas, eorum contra idololatriam et hæresim pugnas ac triumphos et synodorum decreta IV libris complectens. Acced. IIa pars quæ vetera monumenta ex ms. eruta in fidem historiæ describit*, in-4, Parisiis 1636, p. 106 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. I, col. 1002. (H. L.)

2. R. Ceillier, *loc. cit.* ; Walch, *Histor. der Kirchenversamml.*, p. 110 ; *Gallia christiana*, t. VI, p. 6 ; D. Vaissette, *Hist. du Languedoc*, t. I, p. 129 sq.

3. Denys occupa le siège d'Alexandrie depuis 247 jusqu'à 264. (H. L.)

4. Il y avait plusieurs villes de ce nom. L'Arsinoë de Népos est distincte d'Arsinoë Teuchira, dans la Cyrénaïque. (H. L.)

5. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 692.

6. Népos était nettement hostile moins peut-être à l'enseignement d'Origène qu'à la forme de cet enseignement. Il composa un livre qu'il intitula : « Réfutation des allégoristes, » et que ses partisans exaltèrent outre mesure. Il y étudiait le « chiliasme » ou règne de mille ans décrit dans l'Apocalypse et s'ingéniait à prouver que ce règne n'est pas une allégorie, mais une réalité sensible qui viendra en son temps. Cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1701, t. IV, p. 261 ; Walch, *Ketzerhist.*, t. II, p. 152-167 ; J. G. Schuparts, *De chiliasmo Nepotis*, in-8, Giessen, 1724 ; Bonwetsch, dans *Real-Encyclopädie*, édit. Hauck, t. XIII, p. 710-711 ; L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, 1906, t. I, p. 481-482. (H. L.)

Origène, le sens littéral du passage de l'Apocalypse se rapportant à cette question. Cet ouvrage obtint un grand succès et même après la mort de Népos, survenue à peu de temps de là, le mouvement qu'il avait provoqué ne fit que s'étendre. Son primat, Denys le Grand, réfuta dans deux livres intitulés : περὶ ἐπαγγελιῶν, « Sur les promesses, » les opinions propagées par Népos. En outre, Denys se trouvant, vers 255, dans les environs d'Arsinoé [1], où les erreurs de Népos avaient fait beaucoup de ravages, il convoqua les prêtres népotiens et les docteurs (διδασκάλους) des bourgades environnantes, et il les engagea à soumettre leur doctrine à une discussion qui aurait lieu devant tous ceux de leurs frères qui voudraient y assister. Dans le débat, les prêtres s'appuyèrent sur un écrit de Népos que les millénaires vénéraient beaucoup [2]; Denys disputa avec eux pendant trois jours, et les deux partis, dit Denys lui-même, montrèrent beaucoup de modération, de calme et d'amour de la vérité. Il en résulta que Korakion, le chef des népotiens, promit de renoncer à l'erreur, et la discussion se termina à la satisfaction de tous. [135

Quelques années plus tard, vers 260, le même Denys le Grand fut, par la manière dont il combattit Sabellius, l'occasion d'un synode romain dont nous aurons à parler plus au long en faisant l'histoire des origines de l'arianisme.

1. Il paraît plus probable que Denys se rendit exprès dans le nome d'Arsinoë. L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 482, place ce concile « dans les premières années de Valérien (254-256) ».

2. On ouvrit le livre de Népos et on commença la discussion qui dura trois journées pleines sans aucun emportement de part ni d'autre. On peut se faire une idée de ce qui se dit dans ce concile en suppléant à la réfutation orale par le long fragment extrait par Eusèbe des livres « Sur les promesses ». Denys y soutient que l'auteur de l'Apocalypse est un nommé Jean, différent de l'apôtre auquel il attribue l'Évangile. Népos ne parut pas pour défendre ses écrits, car il était mort, et Denys qui l'avait connu personnellement, le ménage fort. Népos, qui était vraisemblablement évêque d'Arsinoë, était connu pour son zèle, sa piété, sa science des Écritures, et même son talent poétique. Il avait composé un grand nombre d'hymnes que les fidèles prenaient goût à chanter : Ψαλμωδίας ᾗ μέχρι νῦν πολλαὶ τῶν ἀδελφῶν εὐθυμοῦνται. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 693 ; Tillemont, *Mém. hist. eccl.*, t. IV, p. 261-266 ; R. Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, 1865, t. II, p. 564 sq. Nous verrons reparaître le chiliasme, il suffira de renvoyer ici à Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, in-8, Freiburg, 1896 ; V. Ermoni, *Les phases successives de l'erreur millénariste*, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1901, t. LXX ; Gry, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, in-8, Paris, 1904. (H. L.)

9. *Trois conciles d'Antioche, à l'occasion de Paul de Samosate (264-269).*

Trois synodes d'Antioche, en Syrie, s'occupèrent de l'accusation et de la déposition de l'évêque de cette ville, l'antitrinitaire si connu, Paul de Samosate [1].

Sabellius avait voulu fortifier l'idée de l'unité dans la doctrine du mystère de la Trinité, en supprimant la différence des personnes, en n'admettant au lieu des personnes que trois modes différents d'activité de la personne unique de Dieu, en niant par conséquent la différence personnelle entre le Père et le Fils et en les identifiant tous les deux. Dans son exposition dogmatique du mystère de la Trinité, Paul de Samosate prit une voie opposée; il sépara beaucoup trop l'un de l'autre, le Père et le Fils. Il partit, ainsi que Sabellius, d'une confusion des personnes divines, et regarda le Logos comme une vertu de Dieu, ne constituant pas une personne, ne se distinguant nullement du Père. Dans Jésus il ne vit qu'un homme pénétré par le Logos, qui, quoique né miraculeusement d'une vierge [2], n'était cependant qu'un homme et non l'Homme-Dieu. Son être inférieur était né de la Vierge, ἐκ παρθένου, son être supérieur était au contraire pénétré par le Logos. Le Logos avait habité dans l'homme Jésus, non pas personnellement, mais par son influence, il a été en lui comme *force* (οὐκ οὐσιωδῶς ἀλλὰ κατὰ ποιότητα); il l'a pénétré

1. Sur Paul de Samosate il existe quelques travaux anciens mais encore estimables au point de vue de l'érudition pure : Feuerlin, *De hæresi Pauli Samosateni*, in-4, 1741 ; Ehrlich, *De erroribus Pauli Samosateni*, 1745 ; Schwab, *Dissertatio de Pauli Samosateni vita atque doctrina*, 1839. Pour les sources relatives aux écrits de Paul, à sa discussion avec le prêtre Malchion et au synode d'Antioche, voir Routh, *Reliquiæ sacræ*, 3e édit., t. III, p. 286-367, et un autre fragment de la *Disputatio* dans Pitra, *Analecta sacra*, t. III, p. 600, 601 ; A. Harnack, *Lehrbuch d. Dogmengeschichte*, t. I, p. 684, note 6. Sur la doctrine : A. Réville, *La christologie de Paul de Samosate*, dans la *Bibl. des Hautes Etudes (sciences religieuses)*, t. VII, Paris, 1896 ; A. Harnack, *Monarchianismus* dans *Real-Encyklopädie*, édit. Hauck, t. XIII, p. 318-324 ; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, 1905, p. 429-433 ; sur le personnage : Tillemont, *Mém. hist. eccl.*, t. IV, p. 289-304, 663-667 ; E. Venables, *Paulus of Samosata*, dans *Dict. of christ. biogr.*, t. IV, p. 250-254 ; L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 470-474. (H. L.)

2. S. Athanase, *Contr. Apollin.*, l. II, c. III, *P. G.*, t. XXVI, col. 1136.

d'une manière permanente, il l'a sanctifié et rendu digne d'un nom divin. Paul de Samosate ajoutait encore : De même que le Logos [13
n'est pas une personne, de même l'Esprit-Saint n'est qu'une vertu divine, impersonnelle, appartenant au Père et distincte de lui seulement par une simple distinction logique.

Ainsi, tandis que Paul se rapprochait d'un côté du sabellianisme, de l'autre côté il inclinait vers les subordinatiens d'Alexandrie. Nous ne discuterons pas si, comme l'en accuse Philastre, des erreurs judaïques se mêlaient à ce monarchianisme; c'est là une question accessoire. Théodoret raconte avec bien plus de raison que, par ses doctrines antitrinitaires, Paul avait voulu plaire à sa protectrice et souveraine Zénobie, qui était juive et avait par conséquent des opinions antitrinitaires [1].

La nouvelle erreur était d'autant plus dangereuse que la position ecclésiastique et politique de son auteur était plus importante. Il occupait le siège le plus élevé de l'Orient. Aussi vit-on, en 264 ou 265 [2], se réunir à Antioche un grand nombre d'évêques d'Asie, notamment Firmilien de Césarée en Cappadoce, Grégoire le Thaumaturge et son frère Athénodore, l'archévêque Hélénus de Tarse en Cilicie, Nicomas d'Iconium, Hyménée de Jérusalem, Théotecne de Césarée en Palestine (l'ami d'Origène), Maxime de Bostra et beaucoup d'autres évêques, des prêtres et des diacres. Denys le Grand d'Alexandrie avait été également invité au synode; mais son âge et

1. Sur la vie mal édifiante et accidentée de Paul on trouve d'importants renseignements dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXVII-XXX, *P. G.*, t. XX, col. 705-709. Paul succèda à l'évêque Démétrien sur le siège d'Antioche et sut se créer une situation éclatante. Tirant parti de ses fonctions ecclésiastiques, il se fit attribuer la charge de receveur des finances, *procurator ducenarius*, aux appointements de 200 000 sesterces. Il avait capté la bienveillance de la célèbre Zénobie, reine de Palmyre, détrônée en 272. La conduite privée de Paul était lamentable; mais il avait su, par l'aménité de ses manières et son indulgence générale, mériter d'être payé de retour et on ne le reprenait pas quand il se mit à vouloir mener de front l'inconduite et la théologie. Soit pour complaire à Zénobie, soit qu'il n'en sût pas plus long, il commença d'enseigner une doctrine semblable à celle de Théodote et d'Artémas, celle d'un Christ devenu Dieu progressivement et par adoption. (H. L.)

2. Les trois conciles tenus à Antioche se placent entre 263 et 268 ; il n'est guère possible d'arriver à plus de précision. Les deux premiers se tiurent entre 263 et 266 inclusivement, le troisième en 267 ou 268. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 708, dit que Denys d'Alexandrie mourut peu après le premier synode ; or la mort de Denys nous reporte à l'année 264. (H. L.)

ses infirmités l'empêchèrent de s'y rendre en personne [1], il mourut peu de temps après. Il avait voulu toutefois défendre, au moins par écrit, la doctrine de l'Église contre Paul de Samosate, de même qu'il l'avait déjà défendue contre Sabellius [2]. D'après Eusèbe, il adressa à l'Église d'Antioche une lettre dans laquelle il ne voulut même pas saluer l'évêque [3]. Théodoret, sans confirmer entièrement cette donnée fournie par Eusèbe, rapporte que dans cette lettre Denys exhorta Paul à faire ce qui était juste, tandis qu'il encourageait les évêques réunis à redoubler de zèle pour l'orthodoxie. D'après les témoignages, on pourrait conclure que Denys écrivit trois lettres, l'une à Paul, l'autre aux évêques du synode, la troisième à l'Église
7] d'Antioche; mais il est vrai aussi qu'une seule lettre peut facilement contenir tout ce que Eusèbe et Théodoret font dire à Denys [4].

On chercha dans un grand nombre de sessions et de discussions à démontrer les erreurs de Paul, et on le supplia de revenir à l'orthodoxie; mais celui-ci, dissimulant habilement sa doctrine, protesta qu'il n'avait jamais professé de pareilles erreurs et qu'il avait toujours enseigné les dogmes apostoliques. A la suite de ces déclarations, les évêques satisfaits remercièrent Dieu de la concorde qu'ils croyaient rétablie et ils se séparèrent [5].

1. C'est peut-être pour le représenter qu'Eusèbe, diacre d'Alexandrie, se rendit à l'un des premiers conciles. (H. L.)

2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXVII, *P. G.*, t. XX, col. 708. Denys, en sa qualité de primat d'Alexandrie, se considérait comme responsable de ce qui se passait dans les Églises de la Cyrénaïque et de ce qui s'y enseignait. Eusèbe, *op. cit.*, l. VII, c. XXVI, nous a conservé les noms des correspondants de Denys dans l'affaire du sabellianisme. Ils sont quatre : Ammon, évêque de Bérénice, Télesphore, Euphranor et Euporos, probablement évêques eux aussi, et Basilide, évêque τῶν κατὰ τὴν Πεντάπολιν παροικιῶν. Il est probable que ce furent ces évêques qui déférèrent à Denys les troubles doctrinaux qui commençaient à envahir la Cyrénaïque. Sur cet incident, cf. L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 482-488. (H. L.)

3. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXVII, XXX, *P. G.*, t. XX, col. 705, 709.

4. Le jésuite Torres a publié une correspondance apocryphe entre Denys et Paul de Samosate renfermant dix questions de Paul et les réponses de Denys. *Bibliotheca sanctorum patrum*, t. XI ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. I, col. 1039. Cf. *P. G.*, t. XX, col. 710, note 21. La correspondance en question est apocryphe, mais très ancienne. Paul y professe l'opinion de deux Christs, c'est du moins ce que prétendent ses adversaires. Cf. R. Ceillier, *op. cit.*, t. III, p. 277 ; Möhler, *Patrologie*, t. I, p. 632 ; Walch, *Ketzergesch.*, t. II, p. 71 sq., 83 sq. ; Dittrich, *Dionysius der Grosse von Alexandrien, eine Monographie*, in-8, Freiburg, 1867, p. 124.

5. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 705.

Mais ils se virent bientôt obligés de se réunir de nouveau à Antioche; Firmilien [1] paraît avoir présidé cette nouvelle assemblée, comme il l'avait fait pour la première. La date de cette réunion n'est pas bien connue. Le synode condamna explicitement la doctrine de Paul, qui, promettant de renoncer à son erreur et de la rétracter (tandis qu'il l'avait absolument rejetée comme sienne dans la première assemblée), trompa une seconde fois Firmilien et les évêques [2].

Paul ne tint pas sa promesse, et bientôt, dit Théodoret [3], le bruit se répandit qu'il professait comme auparavant ses anciennes erreurs. Les évêques ne voulurent cependant pas le retrancher immédiatement de la communion de l'Église; ils cherchèrent encore à le ramener dans la bonne voie par une lettre qu'ils lui adressèrent [4],

1. Evêque de Césarée, en Cappadoce ; le même personnage que nous avons rencontré à propos de la controverse baptismale. (H. L.)

2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. xxx, *P. G.*, t. xx, col. 709.

3. Théodoret, *Hæreticorum fabulæ*, l. II, c. viii, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 393 ; J. H. Newman, *Arians of the forth century*, in-8, London, 1876.

4. Théodoret, *loc. cit.* Le jésuite Turrinus (= Torrès) a publié une prétendue lettre de six évêques du synode d'Antioche adressée à Paul de Samosate, lettre renfermant un symbole complet et se terminant par la demande faite à Paul de déclarer s'il adoptait oui ou non ce symbole. Cette lettre fut insérée comme authentique (en latin) par Baronius, *Annales*, ad ann. 266, n. 4. Elle se trouve en grec et en latin dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. i, col. 1033, et le symbole qu'elle contient est très exactement reproduit dans Hahn, *Bibliothek der Symbole* (1842), p. 91 sq. ; 3e édit. (1897), p. 182-183, et la note 42 relative à ce symbole. Dans ses *Notes* sur Natal. Alex., *Hist. eccles.*, Venet., 1778, t. iv, p. 145, Mansi regarde cette lettre comme authentique ; mais cette authenticité est mise en doute par E. du Pin, *Nouvelle biblioth.*, t. i, p. 214 ; par Remi Ceillier, *Histoire des auteurs eccl.*, t. iii, p. 607, et surtout par Godefroi Lumper, *Histor. theol. crit.*, t. xiii, p. 711, parce que, dit-il : « *a.* cette lettre était inconnue aux anciens ; *b.* Paul de Samosate y était traité d'une manière très amicale ; or, on sait que plusieurs années auparavant, Denys d'Alexandrie ne voulait pas même prononcer son nom, et depuis lors les sentiments de Paul n'avaient fait qu'empirer ; *c.* cette lettre n'est signée que de six évêques, tandis qu'il y en avait eu dix fois autant au synode ; *d.* Hyménée, évêque de Jérusalem, se trouve en tête de ces noms, tandis que c'est Hélénus, de Tarse, qui a présidé le IIIe synode d'Antioche. Dorner prouve (*Lehre v. d. Person Christi*, t. i, p. 767, note 38) que la proposition de ce symbole : « Il n'y a pas deux Christs, » ne convient en aucune façon à Paul de Samosate et que ses adversaires se trompent lorsqu'ils la lui attribuent, voir p. 37, note 1. Quelques savants ont voulu attribuer cette lettre au Ier synode d'Antioche, ce qui est encore plus difficile à soutenir. On pourrait dire plutôt qu'elle a été publiée avant ou durant le IIIe synode d'Antioche par six de ses membres. Si elle était authentique, il serait impossible de démontrer, comme on l'a prétendu, qu'elle est identique avec la lettre citée plus haut par Théodoret et adressée à Paul pour le ramener à la vérité.

8] et ce ne fut que lorsque cette dernière tentative eut échoué qu'ils se réunirent pour la troisième fois à Antioche, vers la fin de l'année 269 [1]. L'évêque Firmilien mourut à Tarse en se rendant à ce synode. D'après saint Athanase, le nombre des évêques réunis s'éleva à soixante-dix [2], à quatre-vingts suivant saint Hilaire [3]; le diacre Basile qui écrivait au ve siècle, le porte même à cent quatre-vingts [4]. Dans les actes du concile que nous possédons, l'archevêque Hélénus de Tarse est nommé le premier, nous devons en conclure que Firmilien étant mort, Hélénus présida l'assemblée, c'est ce que déclare aussi expressément le *Libellus synodicus* [5]. Outre Hélénus, sont encore cités Hyménée de Jérusalem, Théotecne de Césarée en Palestine, Maxime de Bostre, Nicomas d'Iconium, etc. [6]. Parmi les prêtres qui assistaient au synode, on remarqua surtout Malchion, qui, après avoir enseigné avec beaucoup de succès la rhétorique à Antioche,

1. Ce IIIe synode d'Antioche se tint en 267 ou 268, L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 472. Hefele a placé la mort du pape Denys en 267 (1re édit.), en 269 (2e édit.); la date exacte est le 26 décembre 268. (H. L.)

2. Athanase, *De synodis*, c. XLIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 768.

3. S. Hilaire, *De synodis*, c. LXXXVI, *P. L.*, t. X, col. 538.

4. Dans les actes du concile d'Éphèse, Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1335.

5. Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 1498; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. I, col. 1099; Baronius, *Annales*. ad ann. 272, n. 1-17; Pagi, *Crit. ad Baron.*, 1689, ad ann. 271, n. 12; *Conc. regia*, t. I, part. 1, col. 548; Labbe, *Concil.*, t. I, col. 893-902; *Bibl. max. Patrum* (1677), t. III, p. 349; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 195; Coleti, *Conc.*, t. I, col. 907, 917; Ceillier, *op. cit.*, t. III, p. 599-608; 1865, t. II, p. 567-572; J. W. Feuerlein, *An Dei Filium Patri esse* ὁμοούσιον *antiqui Ecclesiæ doctores in concilio Antiocheno II°, utrum negarint*, in-4, Gœttingæ, 1755; J. Haiden. Ὁμοούσιον *an ex sententia Prud. Marani recte negetur in concilio Antiocheno anno CCLXX habito a Patribus proscriptum dissertatio*, in-4, Pragæ, 1760; L. Fassonius, *De voce homousion dissertatio, in qua ostenditur vocem illam ab Antiochenis patribus proscriptam vel repudiatam esse*, dans Zaccaria, *Thes. theolog.*, 1762 t. III, p. 211-237; Routh, *Reliquiæ sacræ*, 1846, t. III, p. 285-367; Froschammer, *Ueber die Verwerfung des* ὁμοούσιος *auf der Synode von Antiochien (269)*, dans *Theolog. Quartals.*, 1850, t. XXXII, p. 3 sq.; Ch. de Smedt, *Dissert. select. hist. eccl.*, in-8, Paris, 1876, p. 276-297; app. p. 81-82. Joach. I. Rau, *Historia vet. et rec. vocis* ὁμοούσιος *ad calcem diatribae de Philosophia Lactantii*, Ienæ, 1734; Chr. Sonntag, *Diexodus super homoousio antenicaeno*, in-4, Altorfii, 1712; I. R. Kiesling, *De vero sensu quo Jesus Deo Patri et hominibus dicitur* ὁμοούσιος *a patribus antiochenis* in-4, Erlangæ, 1753. Jadot, *Patrum antenicaenorum de Verbi consubstantialitate doctrina, dissertatio theologica*, in-8, s. l. n. d.; Rambouillet, *La consubstantialité et la Trinité*, dans la *Revue des sciences ecclés.* 1883, série V, t. VII, p. 333-364; t. VIII, p. 225-258. (H. L.)

6. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXX, *P. G.*, t. XX, col. 709.

avait été dans cette ville ordonné prêtre à cause de la pureté de ses [139]
mœurs et de l'ardeur de sa foi [1]. Les évêques réunis à Antioche le choisirent, à cause de ses vastes connaissances et de son habileté dans la dialectique, pour l'opposer dans la discussion à Paul de Samosate. Les sténographes tinrent note de tout ce qui se dit. Ces actes existaient encore du temps d'Eusèbe et de saint Jérôme; mais nous n'en avons que quelques courts fragments conservés par deux écrivains du VIe siècle, Léonce de Byzance et Pierre Diacre [2].

Paul de Samosate fut convaincu d'erreur; le concile le déposa, l'excommunia [3], et choisit à sa place Domnus, fils de son prédécesseur Démétrien, évêque d'Antioche. Avant de se dissoudre, le synode envoya à Denys évêque de Rome, à Maxime d'Alexandrie et aux évêques de toutes les provinces une lettre encyclique que nous possédons encore aujourd'hui en majeure partie, dans laquelle il rendait compte des erreurs et des mœurs de Paul de Samosate, ainsi que des délibérations du concile [4]. Il y est dit que « Paul, d'abord très

1. Malchion remplissait, outre ses fonctions sacerdotales, celles de directeur de l'école « hellénique » d'Antioche. Cf. Eusèbe, *op. cit.*, l. VII, c. XXIX, *P. G.*, t. XX, col. 708 ; S. Jérôme, *De viris illustribus*, c. LXXI, édit. Richardson Leipzig, 1896, p. 40 ; J. G. Zeiske, *Programma de Malchione scholastico, divinæ veritatis vindice*, in-fol., Wittebergæ, 1733 ; H. Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten Jahrhunderten*, in-8, Freiburg im Br., 1864, p. 453-482 ; O. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Litteratur*, 1902, t. II, p. 232-235 ; A. Harnack, *Gesch. d. altchristl. Literatur*, 1893, p. 520 ; J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. I, p. 429-432. (H. L.)

2. *Biblioth. maxima Patrum*, Lugduni, t. IX, p. 196, 703 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. I, col. 1102. « La dispute entre Paul et Malchion se conserva longtemps. On la citait encore au VIe siècle. Actuellement il n'en reste que des fragments, qui ne sont pas tous d'une authenticité bien établie. » L. Duchesne, *op. cit.*, t. I, p. 473. (H. L.)

3. Baronius, *Annales*, ad. ann. 265, n. 10, dit que Paul de Samosate avait déjà été condamné antérieurement par un synode de Rome sous le pape Denys. Il a été induit en erreur par l'ancienne et inexacte traduction latine d'Athanase, *De synodis*, c. XLIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 768.

4. Eusèbe, *Hist. eccles.* l. VII, c. XXX, *P. G.*, t. XX, col. 709 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. I, col. 1095 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 195. La lettre des évêques touche, malheureusement, fort peu au côté dogmatique du concile. Une autre lettre écrite par six évêques présents au concile a été publiée par Routh, *Reliquiæ sacræ*, 1846, t. III, p. 289 sq., elle contient une profession de foi explicite sur la croyance à la divinité de Jésus-Christ et contre les erreurs de Paul de Samosate. Mais l'authenticité de cette pièce est très douteuse. Hahn, *Bibliothek der Symbol und Glaubensregeln der alten Kirche*, in-8, Breslau, 1897, p. 178-182. Saint Jérôme, *Catal. de script. eccles.*, c. LXXI, édit Richardson, p. 40, attribue au prêtre Malchion la rédaction de la lettre synodale. Eusèbe,

pauvre, avait acquis de grandes richesses par des procédés illégitimes, par des extorsions et des fraudes, en promettant notamment sa protection dans des procès et en trompant ensuite ceux qui l'avaient payé ; en outre, il était d'un orgueil et d'une arrogance extrêmes ; il avait accepté des charges mondaines, et préférait le titre de *ducenarius* à celui d'évêque [1] ; il ne sortait jamais qu'entouré d'une nombreuse suite de domestiques. On lui reprochait d'avoir, par vanité, lu et dicté des lettres en marchant ; d'avoir par son orgueil fait dire beaucoup de mal des chrétiens ; de s'être fait dresser dans l'église un trône élevé ; d'agir en toutes choses d'une façon théâtrale, frappant sa cuisse, repoussant les objets du pied, poursuivant et
0] dédaignant ceux qui ne se joignaient pas durant ses sermons aux claqueurs apostés pour l'applaudir ; d'avoir parlé avec mépris des plus grands docteurs de l'Église, avec emphase de lui-même ; d'avoir supprimé les psaumes en l'honneur du Christ, sous prétexte qu'ils étaient d'origine récente, pour y substituer aux fêtes de Pâques des hymnes que des femmes chantaient en son honneur ; de s'être fait louer dans les sermons de ses partisans, prêtres et chorévêques. La lettre déclarait encore qu'il avait nié que le Fils de Dieu fût descendu du ciel, mais que lui personnellement s'était laissé appeler un ange venu d'en haut ; qu'en outre il avait vécu avec des agapètes [2] et

loc. cit., donne en tête de cette lettre la mention d'un nommé Malchion parmi d'autres noms appartenant à des évêques, en sorte qu'on ne peut trop décider si le Malchion dont il parle est le prêtre controversiste du concile, ou bien un évêque. (H. L.).

1. On nommait ainsi les fonctionnaires qui touchaient annuellement un revenu de 200 000 sesterces.

2. L'ancienne littérature relative aux « sœurs agapètes » peut être omise sans inconvénient : il suffit de citer sur cette question l'ouvrage de H. Achelis, *Virgines subintroductae, Ein Beitrag zu I Kor. VII*, in-8, Leipzig, 1902. On trouvera dans cette dissertation tous les textes relatifs à l'institution des συνείσακτοι (= *subintroductae*, agapètes, chéries). Ces filles faisaient profession de chasteté, néanmoins elles finissaient parfois par le concubinage avec les chrétiens dont elles venaient partager l'habitation. En principe, il ne s'agissait que de cohabitation sans aucun lien charnel, une sorte de mariage spirituel. Cette coutume était répandue dans l'Église entière dès l'antiquité : on la rencontre en Syrie, en Perse, en Afrique, en Espagne, en Gaule, partout. Elle apparaît dès les temps apostoliques. Hermas la signale à Rome et saint Paul à Corinthe et on peut, sans trop de chances d'erreur, essayer de la rattacher aux Thérapeutes. Dès le IIIe siècle, à raison des abus, l'Église commença à condamner l'institution qui était à Antioche, en 268, en pleine décadence puisque c'est dans cette ville qu'on avait imaginé le sobriquet συνείσακτος pour se railler de ces vierges peu délicates en matière de chasteté. Il s'en faut que cette thèse soit pleine-

qu'il avait toléré le même désordre dans son clergé ; si l'on ne pouvait pas lui reprocher de fait positivement immoral, il avait toutefois causé beaucoup de scandale ; enfin il était tombé dans l'hérésie d'Artémas, et le synode avait cru suffisant d'instruire seulement ce dernier point ; on avait donc excommunié Paul et élu Domnus à sa place. Le synode priait tous les évêques d'échanger avec Domnus les lettres de communion, tandis que Paul, s'il le voulait, pourrait écrire à Artémas » [1]. C'est par cette observation ironique que se termine le grand fragment de la lettre synodale conservé par Eusèbe.

On croit avoir trouvé dans Léonce de Byzance [2] quelques autres fragments de cette lettre, qui ont trait à la doctrine de Paul. Si on s'en remet à une ancienne tradition, le synode d'Antioche aurait rejeté l'expression ὁμοούσιος ; c'est du moins ce que les semi-ariens ont soutenu : saint Athanase dit « qu'il n'avait pas la lettre synodale du concile d'Antioche sous les yeux, mais que les semi-ariens avaient soutenu (dans leur synode d'Ancyre de 358) que cette lettre niait que le Fils fût ὁμοούσιος τῷ Πατρί » [3]. Ce que les semi-ariens affirmaient se trouve aussi rapporté par saint Basile le Grand et saint Hilaire de Poitiers [4] ; aussi est-il impossible de maintenir l'hypothèse soutenue par beaucoup de savants, à savoir que les semi-ariens avaient parlé d'un fait controuvé, et qu'il n'y avait rien de vrai dans le rejet de l'expression ὁμοούσιος par le synode d'Antioche. Les documents originaux ne nous indiquent cependant pas pourquoi le synode d'Antioche aurait rejeté le mot ὁμοούσιος, et nous sommes réduits à cet égard à de [141]

ment acceptable dans tous ses détails, comme l'a montré H. P. Ladeuze, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1905, t. VI, p. 58-62, qui la tient pour « absolument gratuite ». Hefele avait donné jadis la même interprétation du texte d'Hermas (*similitudo IX*), que Funk, *Patres apostolici*, Tübingen, 1901, p. 596-597, ne rejette pas. Quant au texte de saint Paul (I Cor., VII) on en trouve une interprétation à peine différente de celle de H. Achelis dans Grafe, *Theol. Arbeiten aus dem rheinischen Prediger-Verein*, nouv. série, fasc. 3, Freiburg, 1899 ; et dans Rohr, *Paulus und die Gemeinde von Korinth*, dans *Biblische Studien*, 1899, t. IV. (H. L.)

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXX, *P. G.*, t. XX, col. 709. On peut induire de cette dernière phrase qu'Artemas vivait encore à Rome ; ce personnage apparaît dans l'histoire vers 230. (H. L.)

2. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. I, col. 1102.

3. S. Athanase, *De synodis*, c. XLIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 768.

4. Saint Hilaire, *De synodis*, c. LXXXI, LXXXVI, *P. G.*, t. X, col. 535, 538 ; saint Basile, *Epist.*, LII, 1, attestent que le mot ὁμοούσιος (= consubstantiel) fut expressément répudié par le concile, peut-être à cause du sens modaliste dont il était susceptible, *P. G.*, t. XXXII, col. 392.

simples conjectures [1]. Saint Athanase dit que Paul argumenta de cette manière [2] : « Si le Christ, d'homme qu'il était n'est pas devenu Dieu, c'est-à-dire s'il n'est pas un homme divinisé, il est ὁμοούσιος avec son Père ; mais alors il faut admettre trois substances : une substance antérieure (le Père) et deux plus récentes (le Fils et l'Esprit), c'est-à-dire que la substance divine est séparée en trois parties [3]. »

Dans cette argumentation, Paul aurait employé le mot ὁμοούσιος en un sens faux, que plus tard beaucoup d'ariens attribuèrent aux orthodoxes. Dans sa pensée, ὁμοούσιος eût signifié le détenteur d'une partie de la substance divine, ce qui n'est pas le sens naturel du mot. Paul abusant donc de cette expression, il se peut que, pour ce motif, le synode d'Antioche ait absolument défendu de se servir du mot ὁμοούσιος. Il est toutefois beaucoup plus vraisemblable, ainsi que le pense Épiphane [4], que Paul de Samosate a attribué au mot ὁμοούσιος le sens suivant : le Fils est essentiellement un avec le Père, et n'est pas distinct de lui, il ne possède pas une hypostase propre, il a entièrement en lui les attributs de la divinité (l'entendement divin) de même que l'entendement humain est le propre de l'homme [5].

Ces explications seraient sans aucune portée si les deux symboles que l'on avait autrefois attribués au synode d'Antioche étaient réellement de lui [6]. Dans ces symboles le mot ὁμοούσιος est non seulement

1. Saint Athanase, saint Basile et saint Hilaire, *loc. cit.*, soutiennent que les évêques du concile de 267 (268) n'entendirent pas le terme ὁμοούσιος dans le même sens que les Pères de Nicée. Saint Athanase et saint Basile présentent ainsi la question : Paul a soutenu que si Jésus-Christ n'a pas passé de l'humanité à la divinité, il n'est pas ὁμοούσιος τῷ πατρί. Dès lors il faut admettre trois substances dont deux dérivent de la troisième. Ainsi donc, reprend saint Hilaire, Jésus ne sera ὁμοούσιος au Père qu'à la condition que ce qu'il y a de divinité en lui soit quelque chose d'impersonnel, qui ne diffère pas de l'οὐσία du Père, sinon tous deux dériveront d'une οὐσία première. Οὐσία ainsi entendu équivalait chez Paul de Samosate à ὑπόστασις, ce qui explique le rejet de l'ὁμοούσιος par le concile. (H. L.)

2. Athanase, *De synodis*, c. XLV, *P. G.*, t. XXVI, col. 772 sq.

3. Frohschammer, *Ueber die Verwerfung des ὁμοούσιος auf der Synode von Antiochien*, dans *Theol. Quartals.*, 1850, fasc. 1 ; Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*, in-8, Gotha, 1867, p. 26 sq.

4. Épiphane, *Hæres.*, LXV, 1, *P. G.*, t. XLII, col. 12.

5. Kuhn, *op. cit.*, p. 311 sq.

6. Le premier de ces symboles se trouve dans un écrit dirigé contre Nestorius, parmi les actes du concile d'Éphèse, Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1271 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1010. Il contient une comparaison entre Paul de Samosate et Nestorius. Le second symbole dit d'Antioche et aussi de Nicée dirigé contre

adopté, mais il est de plus regardé comme un terme consacré; les deux symboles se servent aussi d'expressions qui sont évidemment imitées de celles du symbole de Nicée, ce qui laisse voir qu'ils ne sauraient provenir du synode d'Antioche. Si en 269 on avait écrit à Antioche une telle profession de foi sur le mystère de la sainte Trinité, les Pères de Nicée auraient eu un travail bien facile à faire, ou, pour mieux dire, l'arianisme n'aurait pas été possible [1]. [142]

Nous avons déjà dit que la lettre synodale du concile d'Antioche fut adressée à Denys, évêque de Rome. Le synode ignorait que ce pape était mort au mois de décembre [268] ; aussi la lettre fut-elle remise à son successeur, Félix Ier, qui [2] écrivit immédiatement à l'évêque Maxime et au clergé d'Alexandrie pour définir avec une grande netteté, à l'encontre des erreurs de Paul de Samosate, la foi orthodoxe de l'Église [3].

Malgré sa déposition, Paul, soutenu probablement par Zénobie, continua à habiter le palais épiscopal, et il obligea ainsi les orthodoxes à s'adresser à l'empereur Aurélien, après que ce prince eut renversé Zénobie et pris Antioche en 272. L'empereur décida « que celui-là occuperait la maison épiscopale d'Antioche qui était en rapport avec les évêques d'Italie et le siège de Rome. » Paul fut donc obligé de quitter honteusement son palais, ainsi que le rapporte Eusèbe [4].

Paul se trouve aussi parmi les actes du concile d'Éphèse. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1639 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. V, col. 175 sq. [A. Mai, *Scriptor. veter. nova collectio,* « ex antiquo codice vaticano, » Romæ, 1833, t. VII, p. 162 ; Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 367. Enfin Caspari, *Alte und neue Quellen*, p. 161 sq., en a donné une édition critique reproduite par Hahn, *Bibliothek der Symbol und Glaubensregeln*, 1897, p. 182 sq. Voir la discussion de ce symbole par J. H. Newman, *Select treatises of Athanasius*, dans *Library of Fathers*, t. VIII, p. 163-176. (H. L.)] Cf. sur ce point Lumper, *Hist. theol. crit.*, t. XIII, p. 711, 723, 726, note *n* ; Walch, *Ketzerhistor.*, t. II, p. 119.

1. Paul de Samosate n'était pas l'esprit superficiel que tendrait à faire croire la lettre synodale adressée à Denys et à Maxime. Sa théologie révèle, à défaut d'autre chose, la notion du progrès réalisé de son temps par la science religieuse en général. Il avait subi manifestement l'influence d'Origène, mais il ne lui avait emprunté que peu de chose. La trinité cosmologique des origénistes ne l'embarrassait guère, il se tenait pour pleinement satisfait par une trinité de noms. Quant à la personne du Christ, il en expulsait la notion du Logos et toutes les conclusions qu'on avait déduites, il se contentait d'un Christ humain, sans mélange de divinité. C'était le premier essai d'arianisme. (H. L.)

2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXX, *P. G.*, t. XX, col. 709.

3. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. I, col. 1114.

4. Eusèbe, *loc. cit.*

Nous avons parlé jusqu'ici de trois synodes d'Antioche, tenus tous trois au sujet de Paul de Samosate; mais un certain nombre d'historiens veulent [1] à tort, croyons-nous [2], n'en admettre que deux. La lettre synodale du dernier concile d'Antioche dit clairement que Firmilien se rendit deux fois pour cette cause à Antioche, et qu'à son troisième voyage pour assister à un nouveau synode, par conséquent à un troisième, il mourut [3]. Comme la lettre synodale est la source la plus digne de confiance qui puisse exister dans ce cas, nous devons préférer son témoignage au récit de Théodoret, qui ne parle que de deux synodes d'Antioche [4]. Quant à Eusèbe dont on a invoqué l'autorité, il est vrai qu'il ne mentionne d'abord [5] qu'un synode, puis dans
[143] le chapitre suivant un autre synode d'Antioche; mais cet autre, il ne le nomme pas le second, il l'appelle le dernier. Ce qu'il dit au chap. XXVIII laisse voir qu'il a réuni en un seul le premier et le second synode. « Les évêques, rapporte-t-il, s'assemblèrent souvent et à diverses époques. » Mais, quand même Eusèbe ne parlerait que de deux synodes, son témoignage n'aurait évidemment pas la valeur de celui de la lettre synodale.

C'est par ces synodes d'Antioche que se terminent les conciles du IIIe siècle. Le *Libellus synodicus* [6] parle bien encore d'une assemblée tenue en Mésopotamie; mais ce ne fut qu'une conférence religieuse entre Archélaüs, évêque de Carchara (mieux Caschara) en Mésopotamie, et l'hérésiarque Manès [7]. Quant au prétendu synode

1. Lumper, *op. cit.*, t. XIII, p. 708, note *x*.

2. R. Ceillier, *Hist. génér. des auteurs ecclés.*, t. III, p. 599 ; Walch, *Kirchenversammlungen*, p. 113.

3. Eusèbe, *loc. cit.*

4. Theodoret, *Hæret. fabulæ*, l. II, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 393.

5. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. XXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 708.

6. Hardouin, *Coll. concil.*, t. V, col. 1498 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. I, col. 1128.

7. *Acta disputationis Archelai episcopi Mesopotamiæ et Manetis heresiarchæ*, dans Zacagni, *Collectanea monumentorum veterum Ecclesiæ græcæ ac latinæ*, in-fol., Romæ, 1698 ; p. 1-105 ; Routh, *Reliquiæ sacræ*, in-8, Oxonii, 1848, t. V, p. 1-206 ; Mansi, *op. cit.*, t. I, col. 1129-1226. On trouve un fragment de cette polémique dans saint Cyrille de Jérusalem, *Sixième catéchèse*, dans Mansi, *op. cit.*, t. I, col. 1226. D'après Heraklianos, cité par Photius, *Codex LXXXV*, *P, G.*, t. CIII, col. 288, l'auteur de cette pièce serait Hegémonios. Kessler, *Mani, Forschungen über die manichäische Religion*, in-8, Berlin, 1889, t. I, p. 87-171 : *Sprache und Composition der Acta Archelai*, croit à un original syriaque et A. Harnack, *Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1883, t. I, fasc. 3, p. 137-153, conclut que les *Acta* empruntent leurs citations évangéliques au Diatessaron. L'opinion d'une source

oriental de l'an 300, dans lequel les patriarches de Rome, de Constantinople (anachronisme évident), d'Antioche et d'Alexandrie auraient accordé à l'évêque de Séleucie la dignité de patriarche sur toute la Perse, c'est là une pure invention [1].

grecque est soutenue par Th. Noeldeke, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft,* 1889, t. XLIII, p. 537-541, et par P. Batiffol, *La littérature grecque,* 1897, p. 271. La rédaction remonterait à la première moitié du IVe siècle, la version latine que nous possédons est ancienne, *P. G.*, t. X, col. 1429. J. Tixeront, *Histoire des dogmes,* t. I, p. 439, note 8 ; A. Harnack, *Gesch. d. altchr. Literatur. Die Chronologie,* t. II, p. 548-549, font dater, en se basant sur une récente découverte, la *Disputatio* des environs de l'an 400. Il semble aujourd'hui démontré que la conférence de Chaschara est une pure fiction littéraire et que l'assemblée et les personnages qui y figurent — sauf Manès — n'ont jamais existé. Une légende de peu d'autorité veut que l'évêque d'Antioche, Demetrianos, emmené en captivité avec l'empereur Valérien, fonda le siège épiscopal de Beit Lapat, aux environs de l'an 260. *L'Histoire de la ville de Beit Slokh* donne un nom grec : Théocrate ou Théocrite, au premier évêque de cette ville. A la suite des *Acta Archelai cum Manete* les annalistes et hérésiologues, reproduisant saint Jérôme et Socrate, ont admis des polémiques entre chrétiens et manichéens vers l'an 270. M. Kessler, *op. cit.,* p. 88 sq., admet cette opinion. Selon eux ces polémiques auraient eu lieu dans le district de Σπασίνου Χάραξ. M. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (224-632), Paris, 1904, p. 20, estime que, si ces polémiques ont eu lieu, « le nom traditionnel d'Archelaüs donné à l'évêque de Kaskar n'est pas inadmissible. »

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. I, col. 1245. Voir l'*Appendice.*

CHAPITRE III

LES CONCILES DES VINGT PREMIÈRES ANNÉES DU IVe SIÈCLE

10. Prétendu concile de Sinuesse (303).

Si le document qui nous parle d'un synode de Sinuesse (située entre Rome et Capoue) pouvait avoir quelque prétention à l'authenticité [1], ce synode aurait eu lieu vers le commencement du IVe siècle,
[144] en 303. Voici ce qu'il dit : « L'empereur Dioclétien avait pressé Marcellin, évêque de Rome, de sacrifier aux dieux [2]. L'évêque, d'abord inébranlable, finit par se laisser entraîner dans le temple de Vesta et d'Isis, et y offrit de l'encens aux idoles. Il était suivi de trois prêtres et de deux diacres, qui s'enfuirent au moment où il entrait dans le temple et répandirent le bruit qu'ils avaient vu Marcellin sacrifier aux dieux. Un synode se réunit et Marcellin nia le fait. L'enquête fut continuée dans une crypte près de Sinuesse, à cause de la persécution. Là se réunirent beaucoup de prêtres, plus de trois cents évêques (nombre tout à fait impossible pour le pays et en temps de persécution). On jugea d'abord les trois prêtres et les deux diacres pour avoir abandonné leur évêque; quant à celui-ci, quoique soixante-douze témoins eussent déposé

1. *Conc. regia,* 1644, t. I, col. 605 ; Labbe, *Conc.*, 1671, t. I, col. 938-946 ; Hardouin, *Conc.*, 1714 t. I, col. 217 ; Coleti, *Conc.*, 1728, t. I, col. 955 ; R. Ceillier, *Hist. génér. aut. eccl.*, 1732, t. III, p. 681-685 ; 1865 t. II, p. 616-619 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. I, col. 1250 sq. (H. L.)

2. Ce pape a été victime des fables imaginées par le parti donatiste qui a accusé Marcellin (296-304) d'avoir brûlé de l'encens devant les dieux. La réfutation de J. von Döllinger, *Die Papst-Fabeln des Mittelalters, ein Beitrag zur Kirchengeschichte*, in-8, München, 1863, p. 42 sq., subsiste. On trouvera une bibliographie étendue mais vieillie dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques*, 1905, col. 3012-3013 ; et une notice rapide et exacte dans P. Allard, *Hist. des persécutions*, t. IV, p. 376-379, et dans J. Barnby, *Marcellinus*, dans Smith and Wace, *Dictionn. of christ. biogr.*, t. III, p. 804-806. Suivant Döllinger la composition de la légende donatiste du pape Marcellin ne serait pas antérieure au pontificat de Symmaque (498-514). (H. L.)

contre lui, le synode ne voulut pas prononcer de jugement; il demanda simplement qu'il avouât sa faute et se jugeât lui-même, ou, s'il n'était pas coupable, qu'il prononçât son acquittement. Le lendemain, neuf autres témoins s'élevèrent contre Marcellin. Il nia de nouveau. Le troisième jour, les trois cents évêques se réunirent, condamnèrent encore une fois les trois prêtres et les deux diacres, firent derechef comparaître les témoins, et adjurèrent Marcellin de dire la vérité. Il se jeta alors à terre, et, couvrant sa tête de cendres, il reconnut hautement sa faute, en ajoutant qu'il s'était laissé séduire à prix d'or. Les évêques, en prononçant le jugement, ajoutèrent formellement : Marcellin s'est jugé lui-même : car, *prima sedes non judicatur a quoquam.* La conséquence de ce synode fut que Dioclétien fit mettre à mort beaucoup des évêques qui s'y étaient trouvés, et le pape Marcellin lui-même, le 23 août 303 [1]. »

Ce récit est tellement rempli d'invraisemblances et de dates fausses, que dans les temps modernes, catholiques et protestants en ont unanimement rejeté l'authenticité ; antérieurement quelques savants catholiques avaient assez aimé à en appeler à ce document à cause de la proposition : *prima sedes non judicatur a quoquam.* Le bréviaire romain lui-même a admis le récit de la faiblesse de Marcellin et du sacrifice offert par lui [2]. Mais il est hors de doute que [145]
ce document n'est qu'une rédaction détaillée et une amplification de l'erreur répandue vers l'an 400, par les donatistes. Ceux-ci soutenaient que, durant la persécution de Dioclétien, Marcellin avait livré les saintes Écritures et sacrifié aux idoles, mensonge que saint Augustin et Théodoret avaient déjà refuté [3].

1. Marcellin mourut le 25 octobre 304.

2. *Breviarium romanum*, 26 avril, *in festo SS. Cleti et Marcellini*, 2e nocturne. Cette légende est du nombre de celles qui furent retranchées en 1883 comme erronées, celle qui a remplacé la légende supprimée laisse place à d'autres améliorations. Les actes du pseudo-concile de Sinuesse ont été mis à profit par le pape Nicolas Ier, dans sa lettre à l'empereur Michel (862), Hardouin, *Concil.*, t. v, col. 155, afin de prouver l'illégalité de la déposition d'un prélat par ses inférieurs. A un point de vue très différent ces actes ont été invoqués par Gerson et les théologiens gallicans pour démontrer la faillibilité des papes. Cf. Hergenröther, *Hist. de l'Église,* trad. Belet 1880, t. I, p. 554-555. (H. L.)

3. S. Augustin, *De unico baptismo contra Petilianum*, c. XVI, *P. L.*, t. XLIII, col. 610 ; Theodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. II, *P. G.*, t. XXXII, col. 886.

11. Concile de Cirta (305).

Si les donatistes ont inventé le synode de Sinuesse, qui n'a jamais eu lieu, ils ont d'un autre côté contesté l'existence, bien certaine cependant, d'un concile qui se tint à Cirta en Numidie [1]. Ce synode eut lieu à l'occasion de l'installation d'un nouvel évêque de cette ville [2]. Secundus, évêque de Tigisi, le plus ancien des onze évêques présents, présida l'assemblée [3]. Peu de temps auparavant, un édit de Dioclétien avait exigé qu'on livrât les saintes Écritures, et une foule de chrétiens, même des évêques, avaient faibli et obéi. La plupart des évêques présents à Cirta étaient accusés de cette faute ; aussi le président Secundus put-il dire presque à chacun d'eux, en les interrogeant suivant leur rang : *Dicitur te tradidisse* [4]. Ils se reconnurent coupables, ajoutant, l'un que Dieu l'avait préservé de sacrifier aux idoles (ce qui sans doute eût été une chute bien plus grande) ; un autre, qu'au lieu des livres sacrés il avait livré des livres de médecine [5], un troisième, qu'on l'avait contraint par la violence, etc., etc. Tous implorèrent grâce et pardon. Le président demanda ensuite à Purpurius, évêque de Limata, s'il était vrai qu'il eût tué deux de ses neveux. Celui-ci répondit :

1. Cirta, aujourd'hui Constantine.

2. En 303, la persécution de Dioclétien amena la confiscation de la *domus in qua christiani conveniebant*. Deux années plus tard, les évêques venus à Cirta durent se réunir dans une maison particulière « les basiliques n'ayant pas encore été restituées ». S. Optat, *Opera*, édit. Ziwsa, Vindobonæ, 1893, p. 187, 194. Ce fut donc dans une maison privée que se tint le concile. A la même date, une élection épiscopale eut lieu *in area martyrum*, *in casa majore*, c'est-à-dire dans un édifice construit dans l'enceinte du cimetière. (H. L.)

3. Baronius, *Annales*, 1589, ad ann. 303, n. 1-6, 30-33 ; Pagi, *Crit.*, 1689, n. 3-4 ; *Conc. regia*, 1644, t. I, p. 603 ; Labbe, *Concil.*, 1671, t. I, col. 936-938 ; Hardouin, *Conc.*, 1714, t. I, *ind.* ; R. Ceillier, *Hist. gén. aut. ecclés.*, 1732, t. III, p. 686-689 ; 1865, t. II, p. 619-621 ; N. Alexander, *Hist. eccles.*, in-fol., Venetiis, 1778, t. IV, p. 340-341 ; Coleti, *Conc.* 1728, t. I, col. 953 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. I, col. 1247 ; E. de Schelstrate, *Ecclesia africana sub primate Carthaginiensi*, in-4, Antwerpiæ, 1780, p. 123-126. Sur Secundus, de Tigisi, et son attitude pendant la persécution, cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, 19 4, t. I, p. 325. (H. L.)

4. H. Leclercq, *L'Afrique chretienne*, 1904, t. I, p. 336, note 2. (H. L.)

5. C'était le cas de Donatus, évêque de Calame. Cf. H. Leclercq, *op. cit.*, t. I p. 323-324. (H. L.)

« Crois-tu pouvoir m'effrayer comme les autres? Qu'as-tu donc fait toi-même lorsque le curateur t'a demandé de livrer les saintes Écritures ? » C'était lui reprocher le délit qu'il poursuivait chez les autres, et le propre neveu du président, Secundus le Jeune, s'adressa à son oncle en ces termes: « Entends-tu ce qu'il dit de toi? Il est prêt à quitter le synode et à créer un schisme, il aura avec lui [146] tous ceux que tu veux punir, et je sais qu'ils ont des motifs de te condamner [1]. » Le président demanda conseil à quelques-uns des évêques ; ils lui persuadèrent de décider « que chacun rendrait compte à Dieu de sa conduite dans cette affaire » (s'il avait, oui ou non, livré les Écritures). Tous furent du même avis et dirent : *Deo gratias.*

Voilà ce que rapporte le fragment des actes synodaux [2]. Nous savons encore par ce fragment que le synode se tint dans une maison particulière [3] appartenant à Urbanus Donatus, sous le huitième consulat de Dioclétien, le septième de Maximien, c'est-à-dire en 303 [4]. Optat de Milève (*Hist. donatist.*, l. I) donne au contraire à

1. Voir la note 4 de la page 209. (H. L.)

2. S. Augustin, *Cont. Cresconium,* l. III, c. XXVII, *P. L.*, t. XLIII, col. 510. (H. L.)

3. S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie,* in-8, 1901, t. II, p. 192. (H. L.)

4. La date du concile de Cirta présente quelques difficultés. Le procès-verbal contient plusieurs détails dont l'explication n'est pas aisée, bien qu'elle ne soit pas impossible ; cf. L. Duchesne, dans le *Bulletin critique,* 1886, p. 129. La date est rapportée de deux manières différentes. Dans S. Augustin, *Contra Cresconium,* l. III, c. XXX, *P. L.*, t. XLIII, col. 514, elle est fixée au 4 mars 303 et dans le *Breviculus collationis cum donatistis,* l. III, c. XXXII, au 5 mars 305. La première date n'est pas soutenable, la deuxième est douteuse puisque, à ce moment, la persécution générale n'avait probablement pas encore pris fin en Afrique, l'abdication de Maximien Hercule n'étant que du 1er mai 305 et le concile de Cirta impliquant la fin de cette persécution. La manière dont la date est exprimée paraît insolite ; « la formule *post consulatum* suivie des noms du consul de l'année précédente ne devint officielle à Rome qu'en 308 (voir De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 24). Bien qu'on puisse admettre qu'en province elle ait été quelquefois employée auparavant et que saint Augustin ait parlé ici comme on faisait de son temps, sans s'astreindre à citer un texte exact, cette formule ne laisse pas que d'inspirer quelque défiance. L'expression vague d'Optat, disant que le concile de Cirta eut lieu dans une maison particulière *post persecutionem, die III iduum maiarum,* sans spécifier l'année, permet de la placer à une date quelconque postérieure à la persécution et antérieure à la restitution des *loca ecclesiastica,* entre 305 et 311. Que si l'on veut absolument, malgré la singularité de la formule *post consulatum,* garder la date 305 indiquée au *Breviculus*, j'estime qu'il faudrait au moins corriger celle du mois par le texte de S. Optat et placer le concile *die III iduum maiarum,* le

ce Donatus le surnom de Carisius, et raconte qu'on choisit une maison particulière parce que les églises de la ville n'avaient pas encore été restaurées (depuis la persécution). Quant à la question chronologique, saint Augustin dit en un autre endroit que l'exemplaire des actes synodaux, qui fut sérieusement examiné lors de la conférence religieuse de Carthage avec les donatistes, était ainsi daté : *post consulatum Diocletiani novies et Maximiani octies, tertio nonas Martias*, c'est-à-dire le 5 mars 305. C'est là en effet l'époque exacte, comme Valois l'a prouvé dans ses notes sur le huitième livre d'Eusèbe [1] (chapitre II). Noël Alexandre a aussi écrit une dissertation spéciale sur ce sujet dans son *Historia ecclesiastica* [2].

Lorsque l'affaire des évêques qui avaient livré les saintes Écritures eut été réglée, on passa à l'élection du nouvel évêque de Cirta. Les évêques nommèrent le diacre Silvanus, quoique celui-ci eût, ainsi que le prouve un fragment des actes conservé par saint Augustin [3], livré les saintes Écritures en 303, et conjointement avec son évêque Paul. Ce Silvanus et quelques-uns des évêques réunis
[147] à Cirta, après avoir été si indulgents pour eux-mêmes, devinrent plus tard les chefs du parti rigoureux et exagéré des donatistes, qui voyaient partout des *traditores*.

12. Concile d'Alexandrie (306).

A peu près à la même époque, peut-être un an plus tard, un synode se tint à Alexandrie, sous la présidence de Pierre, arche-

13 mai, c'est-à-dire après que la mort de Maximien Hercule eut rendu la paix religieuse à l'Occident. » P. Allard, *Hist. des persécutions*, t. v, p. 21, note 1. (H. L.)

1. Valois, note à l'*Hist. eccles*, l. VIII, c. II, *P. G.*, t. XX, col. 745.

2. N. Alexander, *Hist. eccles.*, in-fol., Venetiis, 1778, sæc. II, dissert. II, p. 340.

3. S. Augustin, *Contra Cresconium*, l. III, c. XXIX, *P. L.*, t. XLIII, col. 512. Baronius, ad ann. 303, n. 6, conclut de ce fragment que le synode de Cirta élut d'abord Paul pour évêque de la ville. Baronius avait en effet remarqué que Paul avait livré, en 303, les Ecritures, étant alors évêque de Cirta. Mais il se trompe en croyant que le synode avait déjà eu lieu au printemps de 303. Le passage du document conservé par saint Augustin, *Contra Crescon.*, III, XXIX, aurait dû lui prouver que Paul était déjà évêque de Cirta lorsque la persécution commença, par conséquent avant la réunion du synode. Sur le personnage de Silvanus, cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 340-341 ; H. W. Phillott, *Silvanus*, dans Smith and Wace, *Dictionary of christ. biography*, t. IV, p. 669. (H. L.)

vêque de cette ville. L'évêque de Lycopolis, Mélétius, auteur du schisme mélétien, fut, ainsi que saint Athanase le rapporte dans une courte notice, déposé par ce concile pour diverses fautes, et entre autres pour avoir sacrifié aux idoles [1]. Ces derniers mots indiquent que ce synode eut lieu après l'explosion de la persécution de Dioclétien, par conséquent après 303. Saint Athanase dit encore, dans son *Epistola ad episcopos* : « Les mélétiens ont été déclarés *schismatiques* il y a plus de cinquante-cinq ans. » Cette lettre ayant été écrite en 356 ou en 361, la dernière date donnerait l'année 306 comme celle du concile dans lequel Mélétius fut déposé comme *lapsus* et schismatique, et c'est la date que nous adoptons. Car dans l'autre hypothèse (en partant de l'année 356) on arriverait à 301, époque à laquelle la persécution de Dioclétien n'avait pas encore commencé [2].

Au commencement du IV[e] siècle appartient encore :

13. Le concile d'Elvire (vers 300) [3]. [148]

Ce synode a été, plus que tout autre, l'objet des recherches et des controverses de beaucoup de savants [4].

1. S. Athanase, *Apologia contra Arianos*, c. LIX, *P. G.*, t. XXV, col. 356 sq. [Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 306, n. 44-53 ; Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 306, n. 29-31 ; R. Ceillier, *Hist. gén. aut. ecclés.*, 1732, t. III, p. 678-681 ; 1765, t. II, p. 615-616 ; J. M. Fuller, *Meletius*, dans Smith and Wace, *Dict. of christ. biogr.*, t. III, p. 890 sq. ; Hardouin, *Coll. concil.*, 1714, t. I, *ind.;* Coleti, *Conc.*, 1728, t. I, col. 1401 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 407. (H. L.)]

2. Hefele, *Meletius*, dans Wetzer und Welte's *Kirchenlexicon*, édit. Kaulen, 1893, t. VIII, col. 1221 sq. [H. Achelis, *Meletius von Lykopolis*, dans *Real-Encyklopädie f. protest. Theol.*, édit. Hauck, 1903, t. XII, p. 558-562. (H. L.)]

3. Vers l'an 300, sans qu'il soit possible de préciser à une année près. La date 305-306 défendue par Hefele ne peut être maintenue puisqu'il est admis aujourd'hui que le concile s'est tenu *avant* la persécution de Dioclétien. M. A. Harnack, *Gesch. der altchristl. Literatur. Chronologie*, in-8, Leipzig, 1904, t. II p. 452, n'adopte pas de date fixe, il reste incertain entre 295-302. (H. L.)

4. Baronius, *Annales*, 1589, ad ann. 305, n. 39-50, cf. Pagi, *Crit.*, 1689 ; le travail le plus étendu sur le concile d'Elvire est celui de Ferdinand de Mendoza, *De confirmando concilio Illiberitano libri III*, in-fol., Madriti, 1594 (réimprimé dans Labbe, *Conc.*, t. I, col. 1007-1378 et dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 57-397 et résumé par Gams, *loc. infr. cit.*, t. II, p. 1-136) ; Ch. Raynaud, *Concilium Illiberitanum quarto ineunte sæculo in Hispania celebratum, adjunctis Fern.*

Pline l'Ancien parle de deux villes du nom d'Illiberis : l'une située dans la Gaule narbonnaise, c'est aujourd'hui Collioure dans le Roussillon ; l'autre au sud de l'Espagne dans la Bétique, mainte-

de Mendoza et aliorum commentarius, ed. Gonzalez Tellez, in-fol., Lugduni, 1665 ; Binius, *Conc.*, 1618, t. I, p. 238-248 ; *Conc. regia*, 1644, t. I, col. 659 ; Labbe, *Conc.*, 1671, t. I, col. 967-1007 ; Hardouin, *Conc.*, 1714, t. I, col. 247 ; Aguirre, *Conc. Hispan.*, 1693, t. I, col. 340 (2e edit. 1753) ; Coleti, *Conc.*, 1728, t. I, col. 967 ; R. Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, 1732, t. III, p. 657-678 ; 1865, t. II, p. 602-615 ; Duguet, *Conférences ecclésiastiques ou dissertations sur les auteurs, les conciles et la discipline des premiers siècles de l'Église*, in-4, Cologne, 1742, t. I, p. 282-460 ; Bald. de Bastero, dans les *Mémoires de Trévoux*, avr. 1750 (= Zaccaria, *Raccolta di dissert.*, 1794, t. X, p. 107) ; cf. *Mém. de Trévoux*, juill. 1752 (= Zaccaria, *op. cit.*, p. 116) ; Jose Terino, *Disertacion historica-ecclesiastica sobre el lugar y tiempo en que se celebro el famoso concilio Eliberitano*, ms. in-4, 1753 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, 1759, t. II, p. 1 : *Concilium Liberitanum* ; col. 5 : *Canones concilii* ; col. 19 : *Fragmenta ex eodem concilio* ; col. 27 : *Notæ Loaisæ et Binii* ; col. 35 : *Notæ Gabrielis Albaspinæi* ; col. 57 : *De confirmando concilio Illiberitano* ; col. 397-407 : *Ejusdem ad Philippum II epistola hispanico idiomate, pro defensione et approbatione ejusdem concilii*. Biner, dans Zaccaria, *Thes. theol.*, 1763, t. XII, p. 173 ; F. Lopez de Cardenas, *Noticias de los presbiteros que suscribieron en el concilio de Iliberia y topografia de sus respectivos lugares* : ms. av. 1774 ; Walch, *Entw. einer vollst. Hist. der Kirchenversammlungen*, 1759, p. 132 ; Herbst, *Synode von Elvira*, dans *Theol. Quartals.*, 1821, t. III, p. 3-44 ; Binterim, dans *Der Katholik*, 1821, t. II, p. 417 sq. ; Nolte, dans *Theol. Quartals.*, 1865, p. 308-314 ; Funk, *Der Kanon 36 von Elvira*, dans *Theol. Quart.*, 1883, t. LXV, p. 270 sq. ; E. Hennecke, dans *Real-Encyclopädie*, éd. Hauck, t. V, p. 325-327 ; F. Zaccaria, *Raccolta di dissert.*, 1794, t. X, p. 141 ; M. Routh, *Reliquiæ sacræ*, 1846, t. III, p. 253 ; B. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, in-8, Regensburg, 1864, t. II, part. 1, p. 1-136 ; Nolte, *Sur le canon 36 du concile d'Elvire*, dans la *Revue des sc. ecclés.*, 1877, série IV, t. V, p. 482-484 ; A. W. W. Dale, *The synod of Elvira and christian life in the fourth century, a historical essay*, in-12, London, 1882. Cf. L. Duchesne, dans le *Bull. critique* 1883, t. IV, p. 305-308 ; Le même, *Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens*, dans les *Mélanges Renier*, in-8, Paris, 1886 ; A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur* : I. *Die Ueberlieferung*, in-8, Leipzig, 1893, t. I, p. 803 ; II. *Die Chronologie*, in-8, Leipzig, 1904, t. II, p. 450-452 ; H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1905, p. 58-77. En attendant une édition critique des canons d'Elvire, les meilleures éditions sont celles de F. A. Gonzalez, *Collectio canonum Ecclesiæ Hispanæ, ex probatissimis ac pervetustis codd. nunc primum in lucem edita a publica Matritensi bibliotheca*, in-fol., Matriti, 1808 ; J. Tejada y Ramiro, *Coleccion de canones de la Iglesia Española, traducida al castellano con notas e ilustraciones*, in-fol., Madrid, 1849. Bruns, *Canon. apostolor. et concil.*, 1839, t. II, p. 1 sq., a donné le texte des canons d'après neuf anciens manuscrits espagnols ; donné avec plus de soin par Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien* dans *Krugersche-Sammlung*, 1896, t. XVII, p. 13-26, 192 sq. (H. L.)

nant l'Andalousie [1]. Puisqu'il s'agit d'un concile espagnol, il ne peut être question que de cette dernière ville, d'autant mieux que l'Illiberis narbonnaise avait été ruinée longtemps avant Constantin le Grand. On voit encore de nos jours sur une montagne non loin de Grenade, des vestiges de murailles qui portaient le nom d'Elbira, et la porte de Grenade située dans cette direction s'appelait la porte d'Elbira [2]. Il existe encore une autre Eliberis, mais qui ne date que de la domination des Goths ; Illiberris, avec une double *l* et une double *r* est la vraie leçon, au jugement de Mendoza [3].

Les actes synodaux, dont une critique exagérée pourrait seule contester l'authenticité [4], désignent dix-neuf évêques présents au concile; d'après un *codex Pithœanus* de ces actes, ils auraient été [149] au nombre de quarante-trois. Les dix-neuf sont : Félix d'Acci (Cadix), qui fut nommé président du synode [5]; Osius de Cordoue devenu si fameux plus tard lors de la controverse arienne [6]; Sabin d'Hispalis (Séville), Camerimnus de Tucci (Martos), Sinagius d'Epagra (Cabra en Andalousie), Secundus de Castulo (Cazlona), Pardus de Mentesa, (détruite et remplacée par Jaen), Flavien d'Eliberis, Cantonius d'Urci,

1. Pline, *Hist. natur.*, l. III, c. IV.
2. Mendoza, *op. cit.*, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 58.
3. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 58.
4. Cette authenticité a été mise en doute par Berardi, dans *Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti*, in-4, Taurini, 1752, t. I, p. 24 ; et par M. Molkenbuhr, *Dissertatio critica de concilio Trullano, Eliberitano*, etc., in-8, Monasterii, 1791. Cf. *Der Katholik*, 1819, t. II, p. 449.
5. Voir la remarque au canon 58e ; la présidence aura pu lui être dévolue à l'ancienneté. [Sous Dioclétien, le « diocèse » des Espagnes comptait six provinces, y compris la Maurétanie Tingitane, la seule qui ne soit pas représentée dans le concile. Les cinq autres provinces sont représentées très inégalement : 1° *la Galice* n'envoie que l'évêque de Legio ; 2° *la Tarraconaise* n'a de même qu'un seul député, l'évêque de Cæsaraugusta ; 3° *la Lusitanie* a trois évêques, celui d'Emerita (chef-lieu de la province), ceux d'Ossonoba et d'Evora ; 4° *la Carthaginoise* députe un prêtre pour Carthagène tandis que le reste de la province envoie huit évêques, ceux d'Acci (= Guadix), de Castulo, de Mentesa, d'Urci, de Toletum (= Tolède), de Salavia, d'Eliocroca, de Basti ; 5° enfin *la Bétique* envoie les six évêques de Corduba (= Cordoue), Hispalis, Tuccis, Ipagrum, Illiberis (= Grenade), Malaca (= Malaga), et leur associe les prêtres de treize églises au moins : Ilipula, Ursona, Illiturgi, Carula, Astigi, Ategua, Acinipo, Singilia, Barba, Igabrum, Ulia, Selambina, Gemella, Ostigi. Enfin quatre prêtres vinrent de Corduba, Castulo, Eliocroca et Urci accompagnant leurs évêques. (H. L.)]
6. Sur la présence et le rôle d'Osius de Cordoue au concile d'Elvire, cf. Dale, *The synod of Elvira*, in-12, London, 1882, p. 313 sq.

Libère d'Emerita (Mérida), Valère de Cæsaraugusta (Saragosse), Decentius de Legio (Léon), Melantius de Tolède, Janvier de Fibularia (Calagurris de Fibularia, maintenant Loarre de Santa Engrancia près de Jacca), Vincent d'Ossonoba (Faro dans les Algarves), Quintinien d'Elbora (Talavera), Successus d'Eliocroca (Lorca), Eutychien de Bæsti (Beza) et Patricius de Malaca. C'étaient, on le voit, des évêques des régions les plus diverses de l'Espagne; aussi peut-on regarder cette assemhlée comme un concile représentant toute l'Espagne. Les actes nomment encore vingt-quatre prêtres [1], et disent qu'ils étaient assis au synode, comme les évêques, tandis que les diacres et les laïques étaient debout. Les décrets n'émanèrent toutefois que des évêques : car les actes synodaux emploient toujours cette formule : *Episcopi universi dixerunt.*

1. Quant à la date du synode, les actes ne rapportent qu'une seule affirmation certaine, c'est qu'il fut célébré, c'est-à-dire ouvert, aux ides de mai, par conséquent le 15 mai. Les suscriptions des actes donnent encore les indications suivantes : *Constantii temporibus editum, eodem tempore quo et Nicæna synodus habita est.* Quelques actes ajoutent : *era* 362. Il s'agit naturellement de l'ère espagnole, qui commença à être en usage en Espagne vers le ve siècle; elle
[150] partait de la trente-huitième année avant Jésus-Christ, de sorte que l'an 362 de l'ère espagnole correspond à l'an 324 de notre ère [2]. Cette date de 324 s'accorde avec celle du concile de Nicée (325), mentionnée aussi dans l'inscription des actes synodaux; mais le *tempore Constantii* ne s'accorde pas avec elle, à moins qu'on ne doive lire *Constantini.*

Mais il y a des objections très fortes contre cette donnée chronologique.

a. La plupart des anciens manuscrits de ces actes synodaux ne portent pas de date : on serait donc porté à présumer que celle-ci a été ajoutée plus tard [3].

b. Remarque encore plus importante; l'évêque Osius de Cordoue,

1. B. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien,* 1864, t. II, p. 10 sq.

2. Sur l'ère d'Espagne, cf. Hefele dans Wetzer und Welte's *Kirchenlexicon,* au mot *Aera,* t. I, p. 287, remplacé par H. Keil, t. XII, col. 1904-1940, au mot : *Zeitrechnung,* édit. 1893. [Travail qu'il y a lieu de compléter et de rectifier par Hübner, *Inscriptionum latinarum christianarum Hispaniæ supplementum,* in-4, Berolini, 1900, *præfatio,* p. VII-IX. (H. L.)]

3. F. de Mendoza, dans Mansi, *op. cit.,* t. II, col. 66, 73 : Nat. Alexander, *Hist. eccles.* in-fol., Venetiis, 1778, sæc. III, diss. XXI, art. 1, t. IV, p. 136.

nommé parmi les évêques présents au synode, ne se trouvait pas en Espagne en 324; il passa toute cette année, soit à la cour de l'empereur (à Nicomédie), soit à Alexandrie. Constantin le Grand, auprès duquel il se trouvait [1] après la défaite de Licinius, par conséquent dans l'automne de 323 ou au printemps de 324, l'envoya dans cette ville pour essayer de résoudre les graves difficultés soulevées par l'arianisme; Osius, n'ayant pu réussir dans sa mission, retourna vers l'empereur en qualité de conseiller pour les affaires religieuses, et immédiatement après il prit part au Ier concile œcuménique de Nicée, en 325 [2].

c. Longtemps avant 323 et 324, Osius avait quitté l'Espagne, il résidait ordinairement auprès de l'empereur [3]. J'ai fait remarquer dans ma dissertation sur les Donatistes [4] qu'après la clôture du concile d'Arles, en 314, les donatistes en appelèrent du jugement du concile à l'empereur Constantin le Grand; la sentence rendue en 316 par l'empereur leur ayant été défavorable, ils répandirent le bruit que c'était Osius de Cordoue qui avait influencé l'empereur dans son jugement. Saint Augustin, racontant ce fait, ajoute qu'Osius avait au contraire suggéré à l'empereur des mesures plus modérées que les donatistes ne le méritaient [5]. Osius était donc, au plus tard en 316, à la cour de l'empereur; un décret que Constantin adressa en 313, à Cécilien, évêque de Carthage, et dans lequel il fait mention [151]
d'Osius, permettrait même de conclure que l'évêque espagnol s'y trouvait déjà en 313 [6].

1. Eusèbe, *Vita Constantini*, l. II, c. LXIII, *P. G.*, t. XX, col. 1036; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 909 sq. [Nous avons relevé dans *L'Espagne chrétienne*, p. 91-92, plusieurs faits qui témoignent qu'Osius vécut fréquemment, entre 313 et 324, dans l'entourage immédiat de l'empereur. (H. L.)]

2. *Tübing. theol. Quartals.*, 1851, p. 221 sq.

3. Cette affirmation est beaucoup trop générale, elle n'est pas corroborée par un texte; nous ignorons si Osius n'a pas fait des apparitions plus ou moins prolongées et fréquentes dans son diocèse entre 313 et 324. (H. L.)

4. Hefele, dans Wetzer und Welte's *Kirchenlexicon*, t. III, p. 257.

5. S. Augustin, *Contra Parmenianum*, l. I, c. VIII, *P. L.*, t. XLIII, col. 43.

6. Nicéphore, *Hist. eccles.*, l. VII, cité par Mendoza, dans Mansi, *op. cit.*, p. 68. [Parmi les souscripteurs du concile on relève les noms de plusieurs évêques qui assisteront au concile d'Arles de 314. Comme rien ne prouve ni ne permet de supposer que Valerius de Saragosse fut martyrisé sous Dioclétien, on est disposé à admettre pour la réunion une date entre 300 et 303. Le concile porte des décrets concernant le crime d'idolâtrie, les rapports avec les païens, rien de tout cela n'implique la proximité d'une persécution; la situation est rassurante, c'est celle que décrit Eusèbe pour la période qui précède

d. Il faut aussi remarquer que la teneur de plusieurs canons d'Elvire ne peut s'accorder avec cette date de 324.

α) Plusieurs de ces canons paraissent en effet avoir été rédigés pendant ou peu après une violente persécution, dans laquelle beaucoup de chrétiens avaient apostasié. Nous disons pendant ou peu après; mais il est plus vraisemblable que ce fut peu après : car au cours d'une persécution des évêques des provinces les plus éloignées de l'Espagne du Nord et du Sud, n'auraient guère pu se réunir en un même lieu. Or, la dernière persécution des chrétiens en Espagne ordonnée par les empereurs fut celle de Dioclétien et de Maximien Hercule, de 303 à 305 [1].

β) Les décisions d'Elvire concernant les *lapsi* sont beaucoup plus rigoureuses que celles de Nicée; ainsi le 1er canon d'Elvire défend d'administrer la sainte communion aux *lapsi*, même *in articulo mortis*; cette sévérité indique évidemment une date antérieure à celle du synode de Nicée. Une pareille rigueur peut s'expliquer pendant ou immédiatement après une persécution, mais non pas vingt ans plus tard.

2. Ce fut précisément cette rigueur des canons d'Elvire à l'égard des *lapsi* qui suggéra au P. Morin, de l'Oratoire, l'hypothèse qu'il émit dans son livre *De pœnitentia* [2], savoir que le synode d'Elvire avait dû se réunir avant l'explosion du schisme des novatiens, vers 250; si on n'admet pas cette donnée, disait le P. Morin, il faut admettre que dès leur premier canon les Pères d'Elvire se sont rangés du côté des novatiens. Le P. Morin n'a pas remarqué que le rigorisme des novatiens est bien différent de celui du synode d'Elvire. Les novatiens prétendaient que l'Église n'avait pas le droit d'admettre à la communion un chrétien apostat; les Pères d'Elvire reconnaissaient ce droit, ils voulaient seulement que, dans certains cas, pour des raisons disciplinaires, elle suspendît l'exercice de ce droit et retardât l'admission, *non desperatione veniæ, sed rigore*

le règne de Dioclétien. L'administration, l'armée, la cour sont remplies de chrétiens; cf. Duchesne, *Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens*, dans *Mélanges Renier*, p. 160-161. (H. L.)]

1. Voir la note 6 de la page 216, d'après laquelle nous adoptons une date *antérieure* au début de la persécution de 303. (H. L.)

2. J. Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ*, in-fol., Parisiis, 1651, l. IX, c. XIX. [Excellente discussion dans Duguet, *Conférences ecclésiastiques*, Cologne, 1742, t. I, p. 283 : Duguet limite la tenue du concile « avant l'année 302 et dans l'intervalle qu'il y eut depuis l'année 284 jusque-là ». (H. L.)]

disciplinæ [1]. Il faudrait ajouter que, vers 250, Osius et d'autres évêques qui assistèrent au concile d'Elvire, n'étaient pas encore nés, ou du moins qu'ils n'étaient pas encore au nombre des clercs. [152]

3. L'hypothèse des centuriateurs de Magdebourg, qui placent le synode d'Elvire en l'an 700, est encore plus malheureuse. C'est faire d'Osius et de ses collègues à Elvire les Mathusalems du Nouveau-Testament.

4. Hardouin, se réglant d'après les *Fastes* d'Onuphrius, a adopté la date de 313, donnant surtout pour motif que les canons du concile d'Arles en 314 ont beaucoup d'analogie avec ceux d'Elvire. Mais ce raisonnement est faible : on aurait pu mettre à profit les canons d'Elvire à Arles, même s'ils avaient été de dix ou vingt ans antérieurs. Osius, d'ailleurs, nous l'avons vu plus haut, paraît avoir déjà quitté l'Espagne en 313 [2].

5. Baluze a émis une autre opinion. Au concile de Sardique (canon 11 en grec, canon 14 en latin), Osius proposa une loi (au sujet de la célébration du dimanche) qui, dit Osius, avait été déjà proposée dans un concile antérieur, *superiore concilio* [3]. C'est une allusion, pense-t-il, au canon 21 du concile d'Elvire. Puisque, remarque Baluze, Osius donne à celui d'Elvire le nom de concile antérieur (*superius*), ce concile a dû avoir lieu avant le concile de Nicée, qui n'est pour Osius, lors de la tenue du concile de Sardique, que le concile postérieur (*postremum*). Le raisonnement de Baluze se soutient jusqu'ici; mais ensuite cet historien, se fondant sur quelques autres indices, veut en conclure que le synode d'Elvire a eu lieu après ceux d'Ancyre et de Néocésarée, par conséquent entre 314 et 325 [4]. Cette dernière partie de sa dissertation est très faible, et il a du reste oublié qu'entre 314 et 325 Osius n'était plus en Espagne.

6. Mansi pense que le synode d'Elvire eut lieu en 309. Il est dit dans les actes, remarque-t-il, que le concile fut tenu aux ides de mai. Or, en 309, ces ides tombèrent un dimanche, et c'est précisément le dimanche qu'à cette époque, comme le démontre l'exemple de Nicée, se faisait l'ouverture des conciles [5]. Cette dernière obser-

1. Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, (1778) t. IV, p. 137, 145; Peltier, *Dictionn. des conciles*, 1847, t. I, col. 813.

2. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 1, note 2. [En 313, nous trouvons Osius à Milan, dans l'entourage de Constantin, Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. VI, *P. G.*, t. XX, col. 892. (H. L.)]

3. Cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 71.

4. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 3, note.

5. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 22.

vation n'est pas exacte. Le concile de Nicée demande, dans le
53] canon 5, qu'on célèbre annuellement deux synodes, l'un durant le carême, l'autre en automne; mais il n'est nulle part question du dimanche. Le canon apostolique n. 38 (36) porte également : « Le 1[er] synode sera tenu dans la quatrième semaine de la Pentecôte; le 2[e], le 12 du mois hyperberetaios (*IV Idus octobris*). » Ici non plus, il n'est donc pas question du dimanche; le 12 du mois hyperberetaios peut tomber tous les jours de la semaine. Dans l'ordonnance du synode d'Antioche en 341, le dimanche n'est pas plus prescrit que les autres jours [1].

7. Le calcul de Mendoza, de Noël Alexandre, de Tillemont, de d'Aguirre, de Remi Ceillier, etc. [2], nous paraît plus soutenable : tous partent de ce fait que Valère, évêque de Saragosse, qui d'après les actes assista au synode [3], fut persécuté avec son diacre Vincent en 304, par le préteur romain Dacien. Le diacre fut mis à mort et Valère exilé [4]; dans la suite il fut, lui aussi, martyr, si on en croit une ancienne tradition. Ils en concluent que le concile d'Elvire n'a pu avoir lieu après 304, c'est-à-dire après l'arrestation de l'évêque Valère, et ils ne se séparent que sur la question de savoir s'il faut placer le concile au commencement de l'an 300 ou de 301 ; d'Aguirre indique même le commencement de 303. Le côté faible de ces conclusions, c'est qu'elles laissent inintelligibles plusieurs canons du concile d'Elvire qui, comme nous l'avons déjà dit, ont été évidemment écrits au lendemain d'une persécution, et qui par conséquent n'ont pu être promulgués avant le début de cette persécution [5].

1. Ce canon apostolique aurait dû être cité par Hefele après l'ordonnance d'Antioche puisqu'il ne fait qu'en reproduire les dispositions. (H. L.)

2. Mendoza dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 69, 73 ; Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, sæc. III, dissert. XXI, in-fol., Venetiis, 1778, t. IV, p. 138 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4, Bruxelles, 1732, t. VII, p. 137, 333 ; d'Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. I, p. 240 ; t. II, p. 1 ; R. Ceillier, *Hist. génér. des aut. sacr.*, t. III, p. 657. (H. L.)

3. Voir plus haut, p. 216, note 6.

4. *Acta S. Vincentii*, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4, Parisiis, 1685, p. 389 sq. Hefele croit devoir défendre en note la mémoire de Constance Chlore au sujet des exécutions de chrétiens en Espagne, entre 303 et 305. C'est par erreur qu'il attribue le gouvernement de l'Espagne pendant cette période à Constance, qui ne reçut cette province qu'après la mort de Maximien Hercule, en 305, au printemps; cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 77-78, note 1 ; p. 88-89. (H. L.)

5. Une fois pour toutes, nous avons adopté la date, 300 environ ; il va de soi que les raisonnements de Hefele pour démontrer la date 306 ne sont pas les nôtres. (H. L.)

8. Voici l'opinion qui, dans cette discussion, nous paraîtrait la plus probable. En mai de l'année 305, Dioclétien et Maximien Hercule abdiquèrent, et Constance Chlore, connu pour sa bienveillance envers les chrétiens, devint maître souverain de l'Espagne; la persécution ayant donc cessé, les évêques espagnols purent se réunir à Elvire, pour délibérer d'une part sur le traitement des *lapsi*, premier objet des canons qu'ils décrétèrent; d'autre part, pour chercher des remèdes contre l'envahissement de la corruption morale. [154]

Mais, dira-t-on, Valère de Saragosse n'était-il pas déjà mort en 305? Je ne le pense pas. Pour le prouver dom Ceillier [1] en appelle à Prudence, or celui-ci ne dit pas un mot du martyre de Valère, ni dans son poème sur tous les martyrs de Saragosse, ni dans son poème sur Vincent; si Valère avait été réellement martyrisé, il n'aurait certainement pas manqué de le dire [2]. Si donc Valère vivait encore au moment de l'abdication de Dioclétien et de Maximien, il fut indubitablement rappelé de l'exil par Constance, et il put prendre part au synode d'Elvire, que nous plaçons par conséquent dans l'automne de 305 ou 306.

Les quatre-vingt-un canons du synode d'Elvire sont conçus dans les termes suivants [3] :

1. R. Ceillier, *Hist. aut. ecclés.*, t. III, p. 657, note 7.

2. Prudence, *Peri Stephanon*, hym. IV, *Passio XVIII mart. Cæsaraugust.*, vs. 77, *P. L.*, t. LX, col. 366 *Inde, Vincenti, tua palma nata est, Clerus hic tantum peperit triumphum ; Hic sacerdotum domus infulata Valeriorum*, c'est-à-dire : « Le clergé de Saragosse, la maison des Valerii, se conduisirent avec tant de fermeté qu'ils remportèrent la victoire. » Il n'y a là aucune preuve historique du martyre de Valerius. Par contre les Actes du diacre Vincent déclarent que le préteur donna l'ordre de faire mourir Vincent et ajouta : « Débarrassez-moi de cet évêque [Valère], il est juste qu'il soit envoyé en exil. »

3. Les canons d'Elvire ont été donnés par Mendoza, Hardouin, Mansi. Le texte de Hardouin, t. I, col. 247-258, a été reproduit par Routh, *Rel. sacr.*, 1818, p. 41-59; 1846, p. 255-274. Mansi a proposé quelques corrections au texte établi par Mendoza. Le texte de Gonzalez, *Coll. can. Eccl. Hisp.*, p. 282-294, a été reproduit par Bruns, II, 1-12 ; Hefele, I, 128-161 ; 2e éd., 155-192 ; Lauchert, p. 13-26 ; ce dernier donne (p. 192) les variantes d'après Mansi et les mss. Nous suivrons le texte de Lauchert. Les canons d'Elvire sont contenus dans l'*Hispana*, mss ; *Codex Argentoratensis* (cf. Koch, dans les *Notices et extraits*, t. VII, part. 2, p. 173 sq.) ; *Codex Rom. Angelic.* (cf. Ballerini, *De antiq. coll. canon*, t. III, 4, n. 3, 11 ; *S. Leonis Magni opera*, au commencement du 3e vol.), IX-Xe s. ; *Codex Vatic. Palat.*, 575 ; Xe s., fol. 1 sq. ; *Cod. Scorial. I-D-2*, fol. 1 sq. ; *Codex Vindobonensis 111* [jur. can. 41], fol. 1 sq. ; *Codex Scorialensis I-D-1*, fol. 1 sq. ; *Codex Scorialensis I-E-12 ; Codex Matritensis P. 21*, fol. 1 sq. ; *Codex Urgellensis*, fol. 1 sq. ; *Codex Toletanus XV, 16*, fol. 1 sq. ;

[155] CAN. 1. — DE HIS QUI POST BAPTISMUM IDOLIS IMMOLAVERUNT.

Placuit inter eos (leg. *nos*) [1]. *Qui post fidem baptismi salutaris adulta ætate ad templum idoli idollaturus* (leg. *idolatraturus*) [2] *accesserit et fecerit quod est crimen capitale* [3], *quia est summi sceleris, placuit nec in finem* [4] *eum communionem accipere.*

« Si un adulte baptisé est entré dans un temple d'idoles pour y sacrifier aux faux dieux et a commis ainsi un crime capital, il ne peut être reçu à la communion, même à la fin de sa vie. »

Plusieurs interprètes de ce canon, entre autres le Dr Herbst [5], qui a expliqué les canons d'Elvire ont cru à tort qu'il fallait entendre ici et dans beaucoup d'autres des canons suivants par *communio* non pas la communion [6] eucharistique, mais seulement la communauté avec l'Église, ou l'absolution sacramentelle. Nous avons déjà dit qu'il est hors de doute que par le mot *communio* employé ici et dans cent autres passages, on doit regarder la communion eucharistique surtout comme le viatique, destiné aux mourants et les recherches faites par Franck [7] ne font que fortifier notre opinion. On doit donc

Codex Toletanus XV, 17, fol. 1 sq. ; *Codex Gerundensis*, fol. 1 sq. ; *Codex Scorialensis I-E-13* ; *Codex Scorialensis II-D-20*. Sur ces mss. Maassen, *Geschichte der Quellen*, p. 667 sq. On trouve encore les canons dans la Collection du ms. de Saint-Amand, *Codex Parisinus lat. 3846*, IXe s. ; *cod. 1455*, Xe s. (voir Maassen, *op. cit.*, p. 780 sq., 536 sq.) et dans l'*Epitome canonum* contenue dans le ms. de Verone *LXI*, (59), VII-VIIIe s., fol. 1-68 ; *Cod. Lucan. 490* ; *Cod. Merseburg 104*, Xe s., qui toutefois ne contiennent qu'une abréviation (voir Maassen, *op. cit.*, p. 646 sq. et surtout 655). Les titres des canons ne sont pas l'ouvrage du concile, ils sont postérieurs et empruntés de l'*Hispana*. (H.L.)

1. H. Nolte, propose la lecture *nos* au lieu de *eos*. *Zur neuesten Bearbeitung der Synode von Elvira*, dans *Theol. Quartals.*, 1865, t. XLVII, p. 309.

2. La forme *idolatria* pour *idololatria* est fréquente chez les écrivains chrétiens ; cf. Du Cange, *Glossar. med. et infim. latin.*, in-4, Niort, 1885, t. IV, p. 285.

3. Mansi et les mss. : *crimen principale*. (H. L.)

4. Mansi : *in fine*, même forme aux canons 2e, 3e, 6e, 7e, 8e, 12e, etc., etc. (H. L.)

5. J. G. Herbst, *Synode von Elvira*, dans *Theol Quartalschrift*, 1821, t. III ; Binterim, dans *Der Katholik*, 1821, t. II, p. 417-444. Voir les notes de Mendoza et de G. de L'Aubespine, dans Mansi, *Conc. ampl. coll.*, t. II, col. 35, 55, 110-396.

6. Duguet, *Sur le tems et le lieu ou s'est tenu le concile d'Elvire et sur le terme Communio employé dans plusieurs canons de ce concile*, dans *Conférences ecclésiastiques*, in-4, Cologne, 1742, t. I, p. 286-291. (H. L.)

7. Frank, *D. Bussdisziplin*, in-8, 1867, p. 739, 745, 889, 896-903, n'a guère

distinguer, *a*) l'absolution sacramentelle, *b*) la communion eucharistique et *c*) l'absolution canonique (pour la rémission des péchés). Cette dernière était intimement liée à la réconciliation solennelle des pécheurs, tandis que l'absolution sacramentelle (pour les péchés) n'était refusée à aucun pécheur et était accordée *avant* l'absolution [1] canonique. Le premier canon déclare donc : « Que pour les pécheurs dont il s'agit on ne peut leur accorder la sainte communion même à leur lit de mort », mais il ne dit nullement qu'on doit aussi leur refuser l'absolution sacramentelle [2].

CAN. 2. — DE SACERDOTIBUS GENTILIUM QUI POST BAPTISMUM IMMOLAVERUNT [3]. [156]

Flamines qui post fidem lavacri et regenerationis sacrificaverunt, eo quod geminaverint scelera accedente homicidio, vel triplicaverint facinus cohærente mœchia, placuit eos nec in finem accipere communionem.

CAN. 3. — DE EISDEM SI IDOLIS MUNUS TANTUM DEDERUNT.

Item flamines qui non immolaverint, sed munus tantum dederint, eo quod se a funestis abstinuerint sacrificiis, placuit in finem eis præstare communionem, acta tamen legitima pænitentia. Item ipsi si post pœnitentiam fuerint mœchati, placuit ulterius his non esse dandam communionem, ne illusisse de dominica communione videantur [4].

fait que mettre en œuvre les résultats acquis et les textes groupés par Duguet. (H. L.)]

1. Il va sans dire que nous laissons à Hefele la responsabilité d'une assertion qu'il ne nous est pas possible d'accepter. (H. L.)

2. Duguet, *Sur le premier canon du concile d'Elvire, qui défend de réconcilier même à la fin de la vie, quiconque sera venu à un temple pour idolâtrer, et l'aura fait*, dans *Confér. ecclés.*, t. I, p. 291-318. (H. L.)

3. Duguet, *Sur le 2e et le 3e canon du concile d'Elvire. L'on examine, I. Ce que l'on doit entendre par le mot* Flamines, dans *Confér. ecclés.*, t. I, p. 319-321 ; L. Duchesne, *Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens*, dans *Mélanges Renier*, 1886 ; H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, 1905, p. 61-64. La législation des Pères d'Elvire relative aux flamines est dispersée entre les canons 1, 2, 3, 4, 55, 56. (H. L.)

4. H. Nolte, *Zur neuesten Bearbeitung der Synode von Elvira*, dans *Theol. Quartalschr.*, 1865, t. XLVII, p. 309, 312, propose la lecture : *illusisse dominicæ communioni ;* de même, quelques lignes plus haut, il propose *præstari* au lieu de *præstare*, var. signalée par Bruns.

Can. 4. — De eisdem si catechumeni adhuc immolant quando baptizentur.

Item flamines si fuerint catechumeni et se a sacrificiis abstinuerint, post triennii tempora placuit ad baptismum admitti debere.

La fonction d'un *flamen* consistait, dans les provinces de l'empire romain, soit à offrir des sacrifices aux dieux, soit à préparer les jeux publics. Elle était héréditaire dans beaucoup de familles, et comme elle entraînait à de grandes dépenses, celui qui était légalement tenu à la remplir ne pouvait s'y soustraire, même quand il était chrétien, ainsi que le prouvent le code de Justinien et l'écrit de saint Jérôme *De vita Hilarionis*. Il arriva ainsi que les membres de ces familles de flamines conservaient leur charge, même lorsqu'ils étaient catéchumènes ou baptisés; mais ils cherchaient à se soustraire aux fonctions qu'elle imposait, notamment aux sacrifices. Ils consentaient bien encore à préparer les jeux publics. S'il survenait une persécution, on voulait le plus souvent les obliger aussi à offrir des sacri-
57] fices. Le synode décida ce qu'il fallait faire de ces flamines dans les divers cas qui pouvaient se présenter [1].

a. S'ils étaient baptisés, et s'ils avaient consenti à remplir toutes leurs fonctions, ils avaient par le fait même sacrifié aux idoles et pris part, en préparant les jeux des gladiateurs, à des meurtres,

1. Tout cet exposé est peu précis. Les flamines étaient les prêtres du culte de Rome ou d'Auguste au compte des provinces ou des municipalités. L'Espagne comptait trois flamines provinciaux et un grand nombre de flamines municipaux ; bien que la charge fut annuelle, on portait le titre de « flamine perpétuel », perpétuité qui s'appliquait aux honneurs et non à la charge du sacerdoce. Le côté honorifique et politique l'emportait de beaucoup sur le côté religieux et liturgique, néanmoins la sévérité extrême du concile s'explique par le péché d'idolâtrie que leurs fonctions officielles obligeaient les flamines à consommer ; ce péché s'aggravait encore par les jeux que donnait et présidait le flamine, jeux de gladiateurs entraînant mort d'homme et jeux de mimes d'une immoralité repoussante. Ainsi la charge de flamine entraînait le triple crime d'idolâtrie, d'homicide et d'adultère. On pouvait se décharger du sacerdoce sur des suppléants et remplacer les jeux par des travaux d'utilité publique ; en ce cas, le concile témoignait de quelque indulgence, sauf pour le cas de récidive qui ne comportait pas de rémission. A l'égard des catéchumènes qui briguaient le flaminat, le concile se montre assez indulgent ; il imposait une épreuve de trois ans avant le baptême, à ceux qui en s'abstenant des sacrifices auraient donné les jeux. Enfin, les flamines qui se seraient contentés de porter la couronne sans participer à aucun sacrifice seraient admis à la communion après deux années de pénitence. (H. L.)

à des actes d'immoralité [1] : leur faute était donc double et même triple. Aussi devait-on leur refuser la communion à la fin de leur vie.

b. S'ils étaient baptisés, mais si, sans sacrifier, ils avaient seulement donné les jeux à leurs frais, on pouvait à la fin de leur vie leur administrer la communion, pourvu qu'ils eussent fait préalablement une pénitence convenable. Mais si, après avoir *commencé* à faire pénitence (c'est là le sens, et non pas « après la pénitence accomplie »), ils donnaient encore lieu à quelque acte d'immoralité (c'est-à-dire si en qualité de flamines ils laissaient s'organiser des jeux obscènes), on ne devait plus leur donner la communion [2].

c. Si un flamine était simplement catéchumène, et si, sans sacrifier, il avait rempli ses fonctions, il pouvait au bout de trois ans (d'épreuve) être baptisé [3].

CAN. 5. — SI DOMINA PER ZELUM ANCILLAM OCCIDERIT.

Si qua fœmina furore zeli accensa flagris verberaverit ancillam suam, ita ut intra tertium diem animam cum cruciatu effundat, eo quod incertum sit voluntate an casu occiderit ; si voluntate, post septem annos, si casu, post quinquennii tempora, acta legitima pænitentia, ad communionem placuit admitti ; quod si intra [4] *tempora constituta fuerit infirmata, accipiat communionem* [5].

1. *Mœchia* pour les Pères d'Elvire (voir canons 30-32) signifie « immoralité » en général plutôt qu'adultère. *Adulterium* (can. 13) ne signifie pas le cas particulier d'adultère, mais la débauche en général et, pour une vierge, un acte d'infidélité à Dieu à qui elle était consacrée.

2. Duguet, *Quelle était la discipline ancienne de l'Église à l'égard des relaps*, dans *Confér. ecclés.*, t. I, p. 321-331. Nous ne partageons en aucune manière l'interprétation de *post paenitentiam* par Hefele et nous tenons pour celle qu'il repousse : « après la pénitence accomplie. » (H. L.)

3. Voir le canon 55e.

4. *Infra* H. Nolte, *Miscellanea*, dans *Theol. Quartalschr.*, 1867, t. XLIX, p. 55, et Hefele ; Mansi dans le texte et en marge, Gonzalez et Bruns : *intra*.

5. Il suffira pour expliquer ce texte de quelques citations. Juvénal au cours de sa description de la toilette d'une dame romaine, écrit : « Le bourreau frappe ; pendant ce temps elle met du fard, cause avec ses amis, fait déployer devant elle des robes brodées d'or ; on frappe toujours ; enfin, quand les bras des bourreaux tombent de fatigue : « Sors, crie-t-elle d'une voix tonnante, à l'esclave dont le supplice est fini. » Juvénal, *Sat.*, VI, 480-483. Et plus loin : « La malheureuse Psécas, les cheveux en désordre, l'épaule nue, le sein nu, coiffe sa maîtresse. Pourquoi cette boucle est-elle rebelle ? le fouet punit le crime de ces cheveux qui ne veulent pas plier. En quoi donc Psécas est-elle coupable ? Est-ce sa faute si ton visage te déplaît ? » *Ibid.*, VI, 490-495. Ovide, *Amor*, I, XIV,

58] « Si, une femme dans un mouvement de colère, frappe sa servante avec des étrivières, et que celle-ci en meurt au bout de trois jours, et qu'on ignore si c'est intentionnellement ou accidentellement qu'elle a frappé ; si c'est avec intention, cette femme subira une pénitence de sept ans, sinon elle subira une pénitence de cinq ans ; elle ne sera reçue à la communion qu'après ce délai. Si elle tombe gravement malade pendant le temps de sa pénitence, elle peut recevoir la communion [1]. »

Ce canon fut inséré dans le *Corpus juris canonici* [2].

CAN. 6. — SI QUICUMQUE PER MALEFICIUM HOMINEM INTERFECERIT.

Si quis vero maleficio interficiat alterum, eo quod sine idololatria perficere scelus non potuit (leg. *potuerit*) *nec in finem impertiendam illi esse communionem.*

On entend ici par maléfice les artifices de magie, de sorcellerie, auxquels, croyait-on, on ne pouvait s'adonner sans se rendre coupable d'idolâtrie [3].

14-18, donne comme une exception Corinna dont la « chevelure est souple et se laisse replier cent fois sur elle-même sans lui faire souffrir la moindre douleur ; ni l'aiguille ni le peigne ne l'arrachent. Aussi son *ornatrix* a-t-elle le corps intact. Souvent on l'a coiffée devant moi ; jamais elle n'a déchiré de son aiguille les bras de l'esclave ». Le même poète dit aux grandes dames (*Ars amat.*, III, 239 sq.) : « Ne soyez point maussades pendant le temps de votre toilette ; que votre *ornatrix* soit à l'abri de vos coups ; je hais les femmes qui déchirent de leurs ongles la figure de cette malheureuse, et enfoncent leur aiguille dans ses bras ; l'esclave maudit alors, en la touchant, la tête de sa maîtresse et pleure devant ces cheveux détestés. » (H. L.)

1. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. XXVII, 65. (H. L.)

2. Dist. L, c. 43.

3. Voir *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 527, au mot *Adjuration* ; col. 1843 : *Amulette*, n. VII : Le mauvais œil. Cf, O. Hirschfeld, *De incantamentis et devinctionibus amatoriis apud Græcos Romanosque*, in-8, Regiomonti, 1863 ; P. Perdrizet, *Mélanges épigraphiques*, dans le *Bull. de corresp. hellénique*, 1900, p. 292 sq. ; O. Jahn, *Ueber den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten*, dans *Berichte der Verhandlungen der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 1855, p. 28-110. En regard de ces pratiques coupables il est intéressant de présenter les accusations de magie et sortilège formulées contre les premiers chrétiens, *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 269, n. III : La magie ; E. Le Blant, *Recherches sur l'accusation de magie dirigée contre les premiers chrétiens*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1869, t. XXXI ; dans les *Actes des martyrs*, n. 38, in-8, Paris, 1882 ; dans *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8, Paris, 1893, c. VII. (H. L.)

Can. 7. — De pænitentibus mœchiæ si rursus mœchaverint [1].

Si quis forte fidelis post lapsum mœchiæ, post tempora constituta, acta pænitentia, denuo fuerit fornicatus, placuit nec in finem habere eum communionem.

Can. 8. — De fœminis quæ relictis viris suis aliis nubunt.

Item fœminæ, quæ nulla præcedente causa reliquerint viros suos et alteris se copulaverint, nec in finem accipiant communionem.

Quelques interprètes ont cru [2] qu'il ne s'agissait ici que d'une femme chrétienne abandonnant sans motif son mari encore païen : car sous aucun prétexte elle n'aurait pu abandonner un mari chrétien pour en épouser un autre. Mais le canon suivant prouve précisément que le canon 8e parle de deux époux chrétiens. S'il [159] ajoute : « sans motif [3], » cela ne veut pas dire qu'il y a des cas où l'on peut abandonner son mari et en épouser un autre; le canon décrète seulement une peine plus grave pour le cas où elle abandonne son mari sans motif, tandis que le canon suivant indique la peine à infliger dans le cas où elle abandonne son mari pour quelque motif (si, par exemple, le mari est adultère). Une femme chrétienne qui abandonne un mari chrétien mais adultère, et épouse un autre homme ne peut être admise à la communion tant que le mari abandonné vit encore. Elle ne peut être traitée avec moins de rigueur et être admise à la communion que dans le cas d'une maladie grave [4].

1. Ce canon a fait l'objet d'un commentaire de Duguet : *Quelle était la discipline ancienne de l'Église à l'égard des relaps*, dans *Conf. ecclés.*, t. I, p. 321-331. Il rapproche du canon 7e le canon 47e et éclaircit les dispositions qu'ils contiennent par les textes les plus anciens. Il n'est pas sans quelque intérêt de remarquer que le concile commence par les canons pénitentiaires et précisément dans l'ordre classique des trois *peccata graviora* : apostasie (idolâtrie), homicide, fornication. (H. L.)

2. G. de L'Aubespine, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 38.

3. Binterim, dans *Der Katholik*, 1821, t. II, p. 425, croit que *sine causa* veut dire : *sans décision préalable de l'évêque*.

4. Duguet, *Sur les canons 8, 9, 10 et 11 du concile d'Elvire touchant le divorce*, dans *Confér. ecclés.*, t. I, p. 346-363. Ces canons forment un ensemble (cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 67-68) que Duguet a étudié avec une grande perspicacité sous ces trois chefs : 1° Si le divorce a jamais été juste et légitime ; 2° Si dans le cas de l'adultère la condition de la femme est égale à celle du mari ; 3° Si l'adultère donne droit à la partie qui en est innocente, d'abandonner celle qui en est coupable. Il établit la négative pour la première

Le canon 9e, qui a été également inséré dans le *Corpus juris canon.* [1], est ainsi conçu :

CAN. 9. — DE FŒMINIS QUÆ ADULTEROS MARITOS RELINQUUNT ET ALIIS NUBUNT.

Item fœmina fidelis, quæ adulterum maritum reliquerit fidelem et alterum ducit, prohibeatur ne ducat; si duxerit, non prius accipiat communionem, nisi (is) quem reliquit de sæculo exierit, nisi forsitan necessitas infirmitatis dare [2] *compulerit.*

Les canons suivants sont beaucoup plus difficiles à expliquer [3].

CAN. 10. — DE RELICTA CATECHUMENI [4] SI ALTERUM DUXERIT.

Si ea quam catechumenus relinquit, duxerit maritum, potest ad fontem lavacri admitti : hoc et circa fœminas catechumenas erit observandum. Quod si fuerit fidelis quæ ducitur ab eo qui uxorem inculpatam relinquit, et quum scierit illum habere uxorem, quam sine causa reliquit, placuit [5] *in finem hujusmodi dari communionem.*

CAN. 11. — DE CATECHUMENA SI GRAVITER ÆGROTAVERIT.

Intra quinquennii autem tempora catechumena si graviter fuerit infirmata, dandum ei baptismum placuit non denegari.

Ces deux canons sont difficiles à expliquer, parce que la première

et la troisième question et l'égalité de condition entre le mari et la femme pour la deuxième question. Sur le divorce et le jugement qu'en portent les Pères, on peut consulter les citations de Cotelier à propos de Hermas, *Pastor*, l. III, mand. II, *P. G.*, t. II, col. 916 ; Fr. Scaduto, *Il divorzio e il cristianesimo in Occidente, studio storico*, in-8, Firenze, 1882 ; J. Fahrner, *Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht*, in-8, Freiburg-im-B., 1903 ; J. Freisen, *Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*, in-8, Paderborn, 1906. (H. L.)

1. Causa XXXII, q. VII, c. 8.

2. H. Nolte, *Miscellanea*, dans *Theol. Quartals.*, 1865, p. 312, propose de remplacer *dare* par *dari*, terme dont le sens grammatical est bien plus correct.

3. Le canon 11e n'est qu'un « démembrement » du canon 10e, écrit Duguet, *op. cit.*, t. I, p. 346. (H. L.).

4. Mansi, en marge : *De relicta catechumena.* (H. L.)

5. Deux mss. de Tolède et Mansi : *placuit huic nec in finem dandam esse communionem* ; ms. de Madrid : *placuit huic in finem non dandam esse communionem* : Herbst d'après Mendoza : *placuit huic nec in fine dari communionem.* (H. L.)

partie du onzième a été, sans raison, rattachée à la fin du dixième. Ils parlent de deux cas tout à fait différents, et chacun de ces cas se subdivise en deux autres.

1. *a*) Si un catéchumène abandonne (sans motif) sa femme (non [160]
encore baptisée) et si celle-ci épouse un autre mari, elle peut être baptisée.

b) De même si une catéchumène abandonne (sans raison) son mari non baptisé, et que celui-ci se marie, il peut être baptisé.

Tel est le premier cas; il suppose que la partie abandonnée sans motif n'est pas baptisée. Là devait s'arrêter le 10ᵉ canon. Ce qui suit a trait à une autre question, savoir : si l'on peut épouser la partie qui a illégalement répudié l'autre. Le 11ᵉ canon établit les décisions qui suivent :

2. *a*) Si une chrétienne épouse un homme qu'elle sait avoir illégalement répudié sa femme, elle ne pourra communier qu'à son lit de mort. Comme chrétienne elle devrait savoir que, d'après saint Paul [1], le chrétien (et le catéchumène est ici considéré comme tel) ne peut renvoyer son conjoint encore infidèle, si celui-ci veut continuer à vivre avec lui.

b) Si une catéchumène épouse un homme qui a répudié illégalement sa femme, le baptême sera remis à cinq ans plus tard (nouveau temps d'épreuve), et elle ne pourra être baptisée avant ce temps que dans le cas d'une maladie grave.

Nous pensons avoir ainsi nettement et exactement expliqué le sens de ces deux canons, qui ont donné tant à faire aux commentateurs.

CAN. 12. — DE MULIERIBUS QUÆ LENOCINIUM FECERINT [2].

Mater vel parens vel quælibet fidelis, si lenocinium exercuerit, eo

1. I Cor., VII, 12.

2. Ram. de la Sagra, *Notas para la historia de la prostitucion en Espana*, in-4, Madrid, 1850; rapprocher pour les détails de G. Bayle, *Notes pour l'histoire de la prostitution au moyen âge dans les provinces méridionales de la France*, dans les *Mém. de l'acad. de Vaucluse*, 1887, t. VI, p. 233-245; l'ouvrage capital est celui de P. Dufour, *Histoire de la prostitution chez tous les peuples du monde*, 6 vol. in-4, Paris, 1851-1854; on complétera bien des observations par Rabutaux, *De la prostitution en Europe depuis l'antiquité jusqu'à la fin du XVIᵉ siècle*, in-4, Paris, 1851; 2ᵉ édit., 1865, in-8; 3ᵉ édit., in-8, 1881, avec une bibliographie par Paul Lacroix, sous la direction artistique de Ferd. Séré; Debray, *Histoire de la prostitution et de la débauche chez tous les peuples du globe depuis l'antiquité*, in-4, Paris, 1880 (H. L.)

quod alienum vendiderit corpus vel potius suum, placuit eam nec in finem accipere communionem.

Nous avons pu remarquer aux deux canons précédents que les titres ne sont pas tout à fait adaptés à la teneur des canons; il en est de même pour celui-ci : il menace d'une excommunication perpétuelle tous ceux qui livrent les enfants à la prostitution, non pas seulement les mères, mais aussi les pères et toutes les autres chrétiennes (car ce sont habituellement les femmes qui se livrent à cet odieux
[161] trafic). Les mots *vel potius suum corpus*, etc., ne s'appliquent évidemment toutefois qu'aux pères et mères de la jeune fille prostituée : ils vendent en effet leur propre chair et leur propre sang en vendant leur fille.

Can. 13. — De virginibus Deo sacratis si adulteraverint [1].

Virgines quæ se Deo dicaverunt, si pactum perdiderint virginitatis atque eidem libidini (scil. *carnis*) *servierint, non intelligentes quid admiserint* [2], *placuit nec in finem eis dandam esse communionem. Quod* [3] *si semel persuasæ aut infirmi corporis lapsu vitiatæ omni tempore vitæ suæ hujusmodi fœminæ egerint pænitentiam, ut abstineant se a coitu, eo quod lapsæ potius videantur, placuit eas in finem communionem accipere debere.*

Quand des vierges consacrées à Dieu commettaient une faute charnelle (par la luxure ou par le mariage) sans reconnaître leur péché, et par conséquent s'obstinaient dans leur aveuglement (car c'est là ce qu'il faut comprendre par *non intelligentes quid admiserint*), elles restaient pour toujours excommuniées; mais si elles reconnaissaient leur faute et faisaient une pénitence perpétuelle, sans rechute, elles pouvaient recevoir la communion à la fin de leur vie. Ce canon fut inséré dans le *Corpus juris canonici* [4].

1. Duguet, *Sur le 13e canon du concile d Elvire. L'on démontre : 1° que l'état des vierges est très ancien dans l'Eglise ; 2° qu'elles s'engageaient par une promesse dont le violement était regardé comme un grand crime*, dans *Confér. ecclés.*, t. I, p. 363-376. (H. L.)

2. Mansi : *quod amiserint*. (H. L.)

3. Mansi, en marge ; *quod si semetipsas pænituerint, quod infirmitate corporis lapsæ fuerint, et toto tempore vitæ...* ; Herbst d'après Mendoza : *quod si sibimet persuaserit, quod infirmitate corporis lapsæ fuerint, et toto tempore sitæ.* (H. L.)

4. Causa XXVII, q. I, c. 25. Cf. Concile d'Ancyre, can. 19, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 533.

CAN. 14. — DE VIRGINIBUS SÆCULARIBUS SI MŒCHAVERINT [1].

Virgines, quæ virginitatem suam non custodierint, si eosdem qui eas violaverint, duxerint et tenuerint maritos, eo quod solas nuptias violaverint, post annum sine pænitentia reconciliari debebunt [2] ; *vel si alios cognoverint viros, eo quod mœchatæ sunt, placuit per quinquennii tempora, acta legitima pænitentia, admitti eas ad communionem oportere.*

Si une jeune fille qui n'a pas fait de vœu a commis une faute charnelle, et si elle épouse celui auquel elle s'est livrée, elle sera réconciliée au bout d'un an, sans être condamnée à la pénitence, c'est-à-dire qu'elle pourra au bout d'un an recevoir la communion, parce qu'elle n'a violé que la loi du mariage, dont elle a usurpé les droits avant qu'ils ne lui eussent été conférés. Quelques manuscrits portent : *post pænitentiam unius anni reconcilientur*, c'est-à-dire qu'on leur imposera une année de pénitence. La différence entre cette variante et la nôtre n'est pas importante : car notre texte impose aussi pendant un an à la coupable l'excommunication mi- [162]
neure, c'est-dire la privation de la communion, ce qui, on le sait, était aussi un degré de pénitence, à savoir le quatrième [3]. Seulement le canon l'exempte des degrés plus rigoureux, auxquels étaient attachées des œuvres positives de pénitence. La seconde variante ne dit pas autre chose.

Si cette femme épouse un autre que celui avec lequel elle a forniqué, elle commet une espèce d'adultère, et on doit la soumettre à cinq années de pénitence.

CAN. 15. — DE CONJUGIO EORUM QUI EX GENTILITATE VENIUNT.

Propter copiam puellarum gentilibus minime in matrimonium dan-

1. Duguet, *Sur les canons 14, 15, 16, et 17 du concile d'Elvire. L'on fait voir : 1° que c'est la bénédiction de l'Eglise qui ennoblit et qui scelle les mariages des filles chrétiennes ; 2° combien les mariages des filles chrétiennes avec les gentils, avec les hérétiques, avec les juifs sont opposés à l'esprit et à l'intention de l'Eglise*, dans *Confér. ecclés.*, t. I, p. 376-384. (H. L.)

2. Mansi, en marge : *post pænitentiam unius anni reconcilientur* ; Herbst, d'après Mendoza : *post unius anni pænitentiam reconciliari debebunt.* (H. L.)

3. Cette interprétation est aujourd'hui insoutenable. En effet, il est reconnu que les quatre degrés de pénitence n'ont jamais existé en Occident et ont été à peine en usage en Orient. Cf. Funk, *Zur Frage nach den Katechumenatsklassen*, dans *Theol. Quartals.*, 1899, t. LXXXI, n. 3. (H. L.)

dæ sunt virgines Christianæ, ne ætas in flore tumens in adulterium animæ resolvatur.

Les mariages entre païens et chrétiennes étaient autrefois très fréquents, surtout 1° à cause du nombre de femmes et de jeunes filles chrétiennes qui dépassait de beaucoup celui des chrétiens, et parce que 2° dans ces mariages mixtes les hommes, pour la plupart, se montraient indifférents, ne contrariaient en rien la religion de leurs épouses et leur permettaient de faire élever leurs enfants dans la foi. Le concile d'Elvire blâme absolument de tels mariages mais ne leur applique aucune peine disciplinaire [1].

CAN. 16. — DE PUELLIS FIDELIBUS NE INFIDELIBUS CONJUNGANTUR.

Hæretici si se transferre noluerint ad Ecclesiam catholicam, nec ipsis catholicas dandas esse puellas ; sed neque Judæis neque hæreticis dare (legari) placuit, eo quod nulla possit esse societas fideli cum infideli : si contra interdictum fecerint parentes, abstineri per quinquennium placet.

Le concile se montre beaucoup plus sévère pour les mariages avec les hérétiques et les juifs que pour les mariages avec les païens. Les hérétiques et les juifs ne se montraient pas en effet aussi indifférents que les païens au sujet de la religion de leurs épouses et aussi conciliants pour l'éducation des enfants dans les pratiques de la foi. Il y avait là un grave danger. Les mots *neque hereticis* semblent inutiles, car il a déjà été question des hérétiques au commencement du canon.

CAN. 17. — DE HIS QUI FILIAS SUAS SACERDOTIBUS GENTILIUM CONJUNGUNT.

Si qui forte sacerdotibus idolorum filias suas junxerint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem.

63] L'épouse d'un prêtre païen devait participer aux sacrifices offerts aux idoles [2], c'est pourquoi le concile se montre plus rigoureux envers elle. Mais le mot *forte* montre que ce cas était exceptionnel.

CAN. 18. — DE SACERDOTIBUS ET MINISTRIS SI MŒCHAVERINT.

Episcopi, presbyteres et diacones si in ministerio positi detecti fue-

1. B. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, t. II, p. 60 sq.
2. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 61, 66, 69. (H. L.)

rint quod sint mœchati, placuit propter scandalum et propter profanum crimen nec in finem eos communionem accipere debere.

Il faut entendre ici par *mœchare,* comme dans d'autres endroits [1], non pas seulement l'adultère *in specie,* mais en général toute fornication.

Can. 19. — De clericis negotia et nundinas sectantibus.

Episcopi, presbyteres et diacones de locis suis negotiandi causa non discedant, nec circumeuntes provincias quæstuosas nundinas sectentur : sane ad victum sibi conquirendum aut filium aut libertum aut mercenarium aut amicum aut quemlibet mittant, et si voluerint negotiari, intra provinciam negotientur.

Dans son traité *De lapsis* [2], saint Cyprien se plaint aussi de ce que beaucoup d'évêques abandonnent leurs Églises et vont dans des provinces étrangères suivre les marchés pour s'y livrer au commerce. Le concile d'Elvire interdit seulement aux ecclésiastiques espagnols de se livrer au commerce à l'intérieur des quatre (plus tard cinq) provinces d'Espagne dans lesquelles ils vivent, il ne leur défend pas de le faire dans les pays voisins de l'Espagne et encore moins en Italie, en Afrique, etc. [3].

Can. 20. — De clericis et laicis usurariis.

Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum de-

1. Voir plus haut, can. 2.

2. S. Cyprien, *De lapsis,* c. vi, *P. L.*, t. iv, col. 482 sq. « La plupart des évêques, eux qui devraient exhorter tous les autres et leur donner l'exemple, méprisaient leurs divines fonctions et se faisaient les intendants des grands de la terre. Ils quittaient leur chaire, abandonnaient leur peuple, pour voyager dans des provinces étrangères et chercher à s'enrichir dans un commerce lucratif. Tandis que leurs frères avaient faim dans l'Église, ils voulaient avoir de l'argent en abondance, ils s'appropriaient des biens-fonds par ruse et par fraude, ils augmentaient leurs gains par l'usure. » Au temps de saint Augustin, l'évêque Paul de Cataca est un véritable agioteur qui finit par une faillite ; cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. ii, p. 53 ; Duguet, *Sur le 19e et le 20e canon du concile d'Elvire, qui défendent un certain trafic aux ecclésiastiques et l'usure soit aux clercs, soit aux laïques*, dans *Confér. ecclés.*, t. i, p. 385-410 ; F. X. Funk, *Handel und Gewerbe im christlichen Alterthum*, dans *Theol. Quartals.*, 1876, t. lviii, p. 367-391. (H. L.)

3. Nous entendons pour notre part, ce canon dans un sens tout opposé. Ce que le 19e canon interdit c'est le commerce hors de la province seulement. (H. L.)

gradari et abstineri. Si quis etiam laicus accepisse probatur usuras, et promiserit correptus jam se cessaturum nec ulterius exacturum, placuit ei veniam tribui; si vero in ea iniquitate duraverit, ab ecclesia
[164] *esse projiciendum.*

L'Eglise alors identifiait le prêt à intérêt avec l'usure [1]. La première partie de notre canon a été insérée par Gratien dans le *Corpus juris canonici* [2].

CAN. 21. — DE HIS QUI TARDIUS AD ECCLESIAM ACCEDUNT.

Si quis in civitate positus tres dominicas ad ecclesiam non accesserit, pauco tempore abstineatur, ut correptus esse videatur.

Il s'agit ici de l'exclusion temporaire de l'office divin, accompagnée de la privation des droits ecclésiastiques qui appartiennent à la communauté des fidèles.

Comme nous l'avons déjà dit [3], Osius proposa et fit passer au concile de Sardique un statut analogue contre ceux qui négligeaient de fréquenter l'église : c'est le canon 11 du texte grec et le canon 14 du texte latin des décrets de Sardique.

CAN. 22. — DE CATHOLICIS IN HÆRESIM TRANSEUNTIBUS, SI REVERTANTUR [4].

Si quis de catholica Ecclesia ad hæresim transitum fecerit rursusque recurrerit, placuit huic pœnitentiam non esse denegandam, eo quod cognoverit peccatum suum; qui etiam decem annis agat pœnitentiam, cui post decem annos præstari communio debet; si vero infantes fuerint transducti, quod non suo vitio peccaverint, incunctanter recipi debent.

1. Hefele, *Ueber den Rigorismus in dem Leben und den Auschauungen der alten Christen*, dans *Theol. Quartals.*, 1841, t. XXIII, p. 375 sq. Voir plus loin les remarques relatives au canon 17e du concile de Nicée qui défend le prêt à intérêt.

2. Dist. XLVII, c. 5.

3. Voir plus haut, p. 218. Cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 71. (H. L.)

4. Voir dans le *Liber ordinum*, de la liturgie mozarabe, dans F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. V, p. 100, deux curieuses formules : *Oratio ad reconciliandum eum qui in heresi arriana babtizatus fuerit*, p. 104 : *Reconciliatio donatistæ*, et les notes de l'éditeur dom M. Férotin. (H. L.)

Can. 23. — De temporibus jejuniorum [1].

Jejunii [2] *superpositiones per singulos menses placuit celebrari, exceptis diebus duorum mensium Julii et Augusti propter quorumdam infirmitatem* [3].

Le *superponere* (ὑπερτίθεσθαι) ou la *superpositio* (ὑπέρθεσις) était un degré d'austérité qu'on ajoutait au jeûne ordinaire; il consistait à prolonger le jeûne au delà de sa durée habituelle (jusqu'au soir) et même à le prolonger jusqu'au milieu de la nuit [4].

Can. 24. — De his qui in peregre baptizantur, ut ad clerum non veniant [5]. [165]

Omnes qui in peregre fuerint baptizati, eo quod eorum minime sit cognita vita, placuit ad clerum non esse promovendos in alienis provinciis.

Nul ne pouvait être admis dans les rangs du clergé hors de la province dans laquelle il avait été baptisé. Ce canon passa dans le *Corpus jur. canonici* [6].

Can. 25. — De epistolis communicatoriis confessorum [7].

Omnis qui attulerit litteras confessorias, sublato nomine confesso-

1. Duguet, *Sur le 23e et le 27e canon du concile d'Elvire touchant les jeûnes de superposition de chaque mois et le jeûne du samedi*, dans *Confér. ecclés.*, t. I, p. 410-419 ; A. Linsenmayer, *Entwickelung der kirchlichen Fastendisziplin bis zum Konzil von Nicäa*, in-8, München, 1877 ; H. Achelis, *Fasten in der Kirche*, dans *Real-Encyklopädie fur protest. Theol. und Kirche*, éd. Hauck, 1898, t. V, p. 770-780. (H. L.)

2. Mansi, en marge et Herbst : *ieiunia seu abstinentias.* (H. L.)

3. Herbst : *ob eorundem infirmitatem.* (H. L.)

4. La *superpositio* durait ou toute la journée du samedi ou du moins jusqu'après la messe. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 212, 214. Voir plus bas l'explication du canon 26e. (H. L.)

5. Voir plus haut, p. 158, concile d'Alexandrie, en 231, relativement à l'ordination d'Origène, Photius, *Cod.*, CXVIII, *P. G.*, t. CIII, col. 397. (H. L.)

6. Dist. XCVIII, c. 4.

7. Duguet, *sur le 25e et le 58e canon du concile d'Elvire. L'on montre : 1° quel était le zèle des premiers fidèles pour exercer l'hospitalité ; 2° l'utilité des lettres de communion pour la sûreté du commerce des fidèles ; 3° une autre utilité de ces lettres pour unir entre eux les Pasteurs les plus éloignés ; avec quelques remarques sur les Lettres formées*, dans *Confér. ecclés.*, t. I, p. 420-431. Sur les *Litteræ formatæ*, cf. *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 1259-1260 ;

ris, eo quod omnes sub hac nominis gloria passim concutiant simplices, communicatoriæ ei dandæ sunt litteræ [1].

Ce canon a été interprété de trois manières. Mendoza, Baronius et d'autres songèrent, en le commentant, aux lettres de paix que les martyrs et les confesseurs remettaient aux *lapsi*, afin de leur procurer une prompte réintégration dans l'Église. Ces *libelli pacis* décidèrent en effet maint évêque à admettre trop promptement un apostat; mais notre canon ne se plaint pas que ces lettres trompent les évêques, il dit : *concutiant simplices*. Si le canon avait voulu prémunir les évêques contre ces *libelli pacis*, il n'aurait certainement pas dit qu'on devait donner aux *lapsi* des lettres de communion, car on se plaignait précisément qu'on les admît trop vite à la communion. L'Aubespine [2] et Herbst [3] ont pensé que parfois certains fidèles, sur le point de faire un voyage, ne demandèrent pas de lettres de communion à leur évêque, mais préférèrent des lettres de recommandation données par des confesseurs, et ils ont admis l'hypothèse que cette manière de faire avait été interdite par le concile. Cependant L'Aubespine et ses imitateurs sont dans l'erreur, d'après Baronius en sorte que le sens du 25e canon est le suivant : « Si un fidèle qui veut entreprendre un voyage, soumet à son évêque le projet d'une lettre de recommandation dans laquelle il est dit que le porteur est un confesseur, l'évêque doit effacer le mot du confesseur (*sublato nomine confessoris*), parce que beaucoup de gens simples sont trompés par ce titre, et l'évêque donnera de simples *litteræ communicatoriæ* [4]. »

166] CAN. 26. — UT OMNI SABBATO JEJUNETUR [5].

Errorem placuit corrigi, ut omni sabbati die superpositiones celebremus.

sur les lettres de Communion le texte du canon 25e est à rapprocher de celui du canon 9e du concile d'Arles (314), la solution proposée par Hefele est appuyée par F. Cabrol, dans le *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 2915. (H. L.)

1. Mansi, *Litteras confessionis*. (H. L.)

2. L'Aubespine, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 42.

3. Herbst, *Synode von Elvira*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1821, t. III, p. 30; Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, t. II, p. 77.

4. R. Ceillier, *Hist. génér. des aut. ecclés.*, 1732, t. III, p. 665 ; Dr München, *Abhandlung über das erste Konzil von Arles*, dans *Bonner Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. XXVII, p. 51 sq.

5. Mansi, en marge : *jejuniorum* (Herbst : *jejunii*) *superpositionem*. (H. L.)

Le sens de ce canon est également équivoque. Le titre, semble indiquer qu'il ordonne de jeûner rigoureusement tous les samedis, et de supprimer la pratique contraire, suivie jusqu'alors. C'est ainsi que l'expliquent Garsias dans Binius [1], et Mendoza [2]. Cependant, comme le 66e canon apostolique prescrit de ne jamais jeûner le samedi, sauf un seul (le samedi saint), notre canon pourrait aussi signifier : « Il faut abolir l'ancienne erreur consistant à jeûner strictement tous les samedis, » c'est-à-dire : la *superpositio* n'est prescrite que le samedi saint, et les autres samedis, comme les vendredis, il n'y a de prescrit que la *statio,* c'est-à-dire le demi jeûne. Mais en comparant ce canon au canon 43e, où se retrouvent les mêmes expressions, on voit que *ut* détermine ce qui doit être désormais observé, et non ce en quoi consistait l'erreur. D'après cela, notre décret signifierait qu'il faut observer la *superpositio* tous les samedis; c'est-à-dire que le jeûne doit être observé du vendredi jusqu'à la neuvième heure du samedi, jour où le *statio* (demi-jeûne) était de pratique habituelle en Espagne aussi bien qu'à Rome [3].

Can. 27. — De clericis ut extraneas fœminas in domo non habeant [4].

Episcopus vel quilibet alius clericus aut sororem aut filiam virginem dicatam Deo tantum secum habeat; extraneam nequaquam habere placuit.

Ce canon est plus sévère que le 3e canon du concile de Nicée sur un sujet analogue. Il ne permet aux ecclésiastiques d'avoir chez eux : *a*) que leurs sœurs ou leurs propres filles; *b*) et encore faut-il qu'elles soient vierges et consacrées à Dieu, c'est-à-dire ayant voué à Dieu [167]
leur virginité. Voir aussi le 19e canon d'Ancyre.

1. Sur la *superpositio*, cf. canon 23e et la bibliographie donnée par Achelis, dans *Real-Encyclopädie*, t. v, p. 370, et U. Chevalier, *Répertoire*, Topo-bibliogr., col. 1572-1573. (H. L.)

2. Bini, *notæ* dans Mansi, *Concil. ampliss. collect.*, t. II, col. 31; Mendoza, *ibid*, col. 227.

3. B. Gams, *op. cit.*, t. II, p. 80.

4. L'abus des « sœurs agapètes » dont il a été parlé plus haut (voir p. 201, note 2) est certainement visé par ce canon, cf. Duguet, *Sur le 27e canon du concile d'Elvire. On examine quelles sont les personnes du sexe qu'il est défendu aux ecclésiastiques de retenir chez eux et on explique les dangers qu'ils courent lorsqu'ils violent ces défenses*, dans *Confér. ecclés.*, t. I, p. 431-443. (H. L.)

CAN. 28. — DE OBLATIONIBUS EORUM QUI NON COMMUNICANT [1].

Episcopum placuit ab eo, qui non communicat, munus accipere non debere.

De même que pour le premier canon, il faut entendre ici par ceux *qui non communicant,* les chrétiens qui, en tant que pénitents ou catéchumènes, ne sont pas dans la *communio* (communauté), et qui par conséquent ne reçoivent pas la sainte Eucharistie. Le sens du canon est : « L'évêque ne peut accepter à l'autel aucune offrande (*oblata*) de ceux qui ne communient pas. »

CAN. 29. — DE ENERGUMENIS, QUALITER HABEANTUR IN ECCLESIA [2].

Energumenus qui ab erratico spiritu exagitatur, hujus nomen neque ad altare cum oblatione esse recitandum, nec permittendum, ut sua manu in Ecclesia ministret.

Ce canon, comme le 79e (78) canon apostolique, exclut les énergumènes possédés du malin esprit de la participation active au culte divin ; ils ne peuvent présenter des offrandes, leur nom ne doit pas être lu parmi ceux qui sont inscrits dans les diptyques comme offrant le sacrifice (*diptychis offerentium*), et on ne peut leur permettre d'exercer aucun ministère dans l'Église [3].

CAN. 30. — DE HIS, QUI POST LAVACRUM MŒCHATI SUNT, NE SUBDIACONES FIANT.

Subdiaconos eos ordinari non debere qui in adolescentia sua fuerint mœchati, eo quod postmodum per subreptionem ad altiorem gradum promoveantur : vel si qui sunt in præteritum ordinati, amoveantur.

CAN. 31. — DE ADOLESCENTIBUS QUI POST LAVACRUM MŒCHATI SUNT.

Adolescentes qui post fidem lavacri salutaris fuerint mœchati,

1. Duguet, *Sur le 28e et le 29e canon du concile d'Elvire. 1o Que l'Eucharistie étoit consacrée autrefois des oblations mêmes du peuple ; en sorte qu'on ne recevoit que celles de ceux qui y participoient,* dans *Confér. ecclés.*, t. I, p. 443-452. (H. L.)

2. Duguet, *Que non seulement on ne recevoit pas les oblations des énergumènes, mais qu'ils étoient eux-mêmes exclus de la vue des saints mystères et de la prière commune des fidèles,* dans *Confér. ecclés.*, t. I, p. 452-459. (H. L.)

3. Voir plus bas, le canon 37e.

cum duxerint uxores, acta legitima pœnitentia placuit ad communionem eos admitti.

CAN. 32. — DE EXCOMMUNICATIS PRESBYTERIS UT IN NECESSITATE COMMUNIONEM DENT. [168]

Apud presbyterum, si quis gravi lapsu in ruinam mortis inciderit, placuit agere pœnitentiam non debere, sed potius apud episcopum ; cogente tamen infirmitate necesse est presbyterem communionem præstare debere, et diaconem si ei jusserit sacerdos.

« Quiconque aura commis une faute grave susceptible d'occasionner la mort (de son âme) ne pourra être réconcilié que par l'évêque et non par un simple prêtre. Si cependant ce pécheur tombe gravement malade le prêtre ou, d'après les ordres de l'évêque, un diacre pourra lui donner la communion. » Le sens de ce canon est très discuté. D'après J. Morin, les diacres pouvaient dans les cas graves donner l'absolution sacramentelle avec la permission de l'évêque. Binterim n'est pas de cet avis et donne à ce canon le sens suivant : « Même dans le cas d'une nécessité urgente, le prêtre seul doit donner la communion, mais s'il le demande, le diacre doit l'aider [1]. » Frank au contraire dans son ouvrage sur « la discipline de la pénitence ecclésiastique » [2] distingue entre l'absolution sacramentelle (pour les péchés) et l'absolution canonique (pour les pénitences ecclésiastiques) et comprend ainsi ce canon : « sur l'ordre de l'évêque un diacre peut aussi conférer à un pécheur (déjà absous sacramentellement) l'absolution canonique en même temps que la communion eucharistique. Le titre du canon est évidemment faux et devait être ainsi conçu : *De presbyteris ut excommunicatis in necessitate*, etc., etc. C'est en effet ce que Mansi a lu dans plusieurs manuscrits.

CAN. 33. — DE EPISCOPIS ET MINISTRIS UT AB UXORIBUS ABSTINEANT [3].

Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel

1. Binterim. dans *Der Katholik*, 1821, t. II, p. 432 sq.

2. Frank, *Die Bussdisziplin*, 1867, p. 243-257. [Cf. Laurain, *De l'intervention des laïques, des abbesses et des diacres dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897, in-8. (H. L.)]

3. On reviendra, à propos du concile de Nicée, sur la question du célibat ; il suffira ici de renvoyer au travail de F. X. Funk, *Cölibat und Priesterehe im christlichen Altertum*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, in-8, Paderborn, 1897, t. I, p. 121-155 ; E. Vacandard, *Le célibat ecclésiastique*, dans le *Diction. de théologie catholique*, t. II, col. 2068, sq.

omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a conjugibus suis et non generare filios : quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur.

Ce célèbre canon contient la plus ancienne prescription du célibat [1]; les évêques, les prêtres, les diacres, et en général tous les ecclésiastiques *qui in ministerio positi sunt*, c'est-à-dire qui sont spécia-
[169] lement employés au service de l'autel [2], ne doivent plus, s'ils sont mariés en entrant dans les ordres, avoir de commerce conjugal avec leur femme, sous peine de déposition. L'histoire du concile de Nicée nous fournira l'occasion de traiter la question du célibat dans l'Église primitive. Nous ajouterons seulement ici que la rédaction de notre canon : *prohibere abstinere et non generare,* est défectueuse ; le canon semble ordonner ce qu'il veut au contraire prohiber, savoir : Il est défendu aux ecclésiastiques de s'abstenir de leur femme... Une expression aussi inexacte et analogue se trouve au canon 80.

CAN. 34. — NE CEREI IN CŒMETERIIS INCENDANTUR.

Cereos per diem placuit in cœmeterio non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt. Qui hæc non observaverint, arceantur ab Ecclesiæ communione.

Il est défendu d'allumer pendant le jour des cierges dans les cimetières, de peur de troubler les esprits des saints. Garsias explique ainsi ce canon : « de peur de troubler et de distraire les fidèles, qui prient dans les cimetières. » Il fait par conséquent de *sancti* le synonyme de *fideles.* Binterim a suivi le même sens [3], *sanctorum* est pour lui synonyme de *sancta agentium*, et il traduit : « afin que les prêtres, qui accomplissent leurs saintes fonctions, ne soient pas distraits. » Baronius s'écarte de ces explications : « Maints néophytes avaient, dit-il, apporté du paganisme la coutume d'allumer beaucoup de cierges sur les tombeaux. Le synode défend cet usage, parce que cela trouble, métaphoriquement, les âmes des défunts, c'est-à-dire que cette superstition les blesse. » L'Aubespine a donné une quatrième explication. Il part de cette idée que les évêques

1. C'est aussi l'opinion de F. X. Funk, *op. cit.* (H. L.)

2. Que ce soit là le vrai sens, cela résulte du passage parallèle du conc. de Carthage de 390, c. II, où il est dit que les évêques, les prêtres et les lévites, *vel qui sacramentis divinis inserviunt*, sont tenus au célibat. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 951 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 869.

3. Binterim, dans *Der Katholik*, 1821, t. II, p. 435.

d'Elvire partageaient l'opinion, très répandue alors, que les âmes des défunts planaient encore pendant quelque temps au-dessus de leurs tombeaux. Le synode défendit par conséquent d'allumer des cierges le jour, peut-être pour abolir un reste de paganisme, mais aussi pour empêcher qu'on ne troublât le repos des âmes des morts [1].

Can. 35. — Ne fœminæ in cœmeteriis pervigilent.

Placuit prohiberi ne fœminæ in cœmeterio pervigilent, eo quod sæpe sub obtentu orationis latenter scelera committunt. [170]

Can. 36. — Ne picturæ in ecclesia fiant.

Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.

Le célèbre archéologue romain, De Rossi [2], nous donne le vrai sens de ce canon qui a été interprété de bien des manières. On sait que les locaux réservés par les chrétiens au service de Dieu et qui étaient relativement le mieux protégés contre une visite ou une attaque des païens furent jadis décorés de peintures chrétiennes, comme les catacombes à Rome. Les païens ne pouvaient pas facilement pénétrer dans ces locaux souterrains ; mais on dut s'abstenir d'orner d'images chrétiennes les églises bâties à la surface du sol pour ne pas provoquer les railleries et les persécutions des païens. Notre concile prescrivit donc qu'en Espagne, où les locaux destinés à la prière n'étaient pas en sûreté lorsqu'ils n'étaient pas souterrains, les murs des églises situées *sub divo* ne pourraient recevoir en peinture l'image des saints (*quod colitur*) ni la figure du Christ (*quod adoratur*). Il n'est nullement question d'une défense absolue aux peintres d'exercer leur art, et de nombreux ouvrages exécutés en Espagne dans les premiers temps de l'Église [3], tels que le remarquable sarcophage de Saragosse, prouvent au contraire qu'il en fut autrement [4].

1. Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, sæc. III, édit. Veneliis, 1778, t. IV, p. 143 ; Gams, *op. cit.*, t. II, p. 85-94.

2. De Rossi, *Roma sotterranea,* 1863, t. I, p. 97 ; [t. III, p. 475 ; Kraus, *Roma sotterranea*, p. 221 ; Schultze, *Die Katakomben*, p. 89 ; Kraus, *Gesch. d. christl. Kunst.,* t. I, p. 64 sq. ; F. X. Funk, *Der Kanon 36 von Elvira*, dans *Theol. Quartals.*, 1883, p. 270-278 ; H. Nolte, *Sur le canon 36e d'Elvire*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1877, série IV, t. V, p. 482-484. (H. L.)]

3. Sur ces « nombreux » ouvrages, cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*. 1905, p. 16-17. (H. L.)

4. Sur le sarcophage de Saragosse, cf. *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, col.

Can. 37. — De energumenis non baptizatis.

Eos qui ab immundis spiritibus vexantur, si in fine mortis fuerint constituti, baptizari placet; si fideles fuerint, dandam esse commu-
[171] *nionem* (communion eucharistique). *Prohibendum etiam ne lucernas hi publice accendant; si facere contra interdictum voluerint, abstineantur a communione.*

Ce canon parle, comme le 29ᵉ, des énergumènes. Sont-ils catéchumènes : ils peuvent être baptisés à l'article de la mort, mais pas avant ce moment. Sont-ils baptisés : la communion eucharistique peut leur être administrée à l'article de la mort, mais pas plus tôt.

2990, fig. 1025; dans *L'Espagne chrétienne*, 1906, p. 76-77, nous avions supposé que ce canon avait pour but d'interdire les peintures dont les païens, les juifs ou les hérétiques avaient pu s'inspirer pour tourner en caricature les symboles chrétiens. Nous avons renoncé à cette opinion dans le *Manuel d'archéol. chrétienne*, t. II, à la suite de l'explication suivante de M. Turmel, *Chronique d'histoire ecclésiastique*, dans la *Revue du Clergé français*, 1906, t. XLV, p. 508 : « Pendant presque tout le XIXᵉ siècle, il fut convenu que ce canon ne proscrivait pas absolument le culte des images; mais qu'il défendait seulement de mettre des images dans les églises élevées au-dessus du sol, où elles auraient été exposées à être profanées et détruites par les persécuteurs. Cette explication comme chacun peut s'en rendre facilement compte, ne répond pas au texte du concile qui ne motive pas sa défense par le danger de profanation, mais par cette considération tout à fait différente : « On ne doit pas repré- « senter sur les murailles ce qui est objet de vénération ou d'adoration. » L'explication (par la crainte de voir caricaturer les types chrétiens) avait déjà été présentée au commencement du siècle dernier par l'Allemand Binterim. Mais elle ne paraît pas mieux fondée que la précédente. Si les Pères d'Elvire avaient cherché, dans la proscription des images, un moyen d'éviter les caricatures, ils auraient dû recourir à un autre tour de phrase. En réalité, ce qu'ils reprochent aux images ce n'est pas de tomber dans la caricature, c'est de « représenter ce qui est vénéré ou adoré », c'est-à-dire d'être elles-mêmes des objets de vénération ou d'adoration. Qu'est-ce que cela, sinon condamner le culte lui-même des images ? On peut, du reste, supposer que les évêques espagnols se sont attaqués, non pas à la théorie de ce culte, mais aux pratiques superstitieuses dont ils étaient témoins. On peut penser que les images étaient pour les chrétiens du IIIᵉ siècle mal guéris des séductions du paganisme, un danger constant d'idolâtrie, et que le concile, pour couper court à ce danger à cru devoir supprimer ce qui en était l'occasion. Cette interprétation que Noël Alexandre présenta au XVIIᵉ siècle, a été reprise dans ces dernières années par Funk. Elle respecte le texte du canon en litige ; d'autre part, elle n'a rien de bien troublant, puisqu'elle voit dans ce canon une simple mesure disciplinaire sans portée dogmatique; elle semble donc mériter nos préférences. » (H. L.)

Cependant, comme le canon 29e avait déjà interdit tout ministère dans l'Église aux énergumèmes, notre canon ajoute en particulier qu'ils ne peuvent remplir le moindre service dans l'église, pas même en allumer les lampes. Si cependant ils le font, ils sont bannis de l'Église. Le mot *communio* à la fin du canon signifie *union avec l'Église*; les énergumènes demeuraient en union avec elle, mais ils ne pouvaient être admis à la communion eucharistique qu'à l'article de la mort [1]. L'inscription du canon ne correspond pas à toute sa teneur.

CAN. 38. — UT IN NECESSITATE ET FIDELES BAPTIZENT.

Loco peregre navigantes aut si ecclesia proximo non fuerit, posse fidelem, qui lavacrum suum integrum habet nec sit bigamus, baptizare in necessitate infirmitatis positum catechumenum, ita ut si supervixerit ad episcopum eum perducat, ut per manus impositionem perfici possit.

Durant une traversée, ou, en général, si l'église est éloignée, un laïque qui n'a pas souillé sa robe baptismale, n'a pas eu à faire pénitence et qui n'est pas bigame, peut baptiser un catéchumène à l'agonie ; l'évêque devra ensuite imposer les mains au nouveau baptisé pour le confirmer. Mayer [2] croit pouvoir affirmer qu'il découle de ce canon et de certains autres que l'imposition des mains, sans l'onction avec le saint chrême est la caractéristique de la confirmation parce que, lors du baptême, le chrétien a déjà reçu l'onction avec le saint chrême du moins dans les liturgies gallicane et espagnole. Le canon 2e du concile d'Orange, en 441, exprime clairement cette opinion [3].

CAN. 39. — DE GENTILIBUS SI IN DISCRIMINE BAPTIZARI EXPETUNT [4].

Gentiles si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, si fuerit eorum ex aliqua parte honesta vita, placuit eis manum imponi et fieri Christianos.

On a interprété ce canon, qui est identique au 6e canon du concile [172]
d'Arles, de deux manières. Binius [5], Katerkamp [6], et d'autres préten-

1. B. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, t. II, p. 99.
2. J. Mayer, *Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderte*, in-8, Kempten, 1868, p. 185 sq.
3. Voir *Conciliengeschichte*, , 2e edit., t. II, p. 162.
4. Mansi, en marge, Herbst : *ut gentilibus desiderantibus manus imponatur.*
5. Binius, *notae* dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 180.
6. T. Katerkamp, *Kirchengeschichte*, in-8, Münster, 1819, t. II, p. 21.

dent que l'imposition des mains dont parle ce canon, signifie non pas la confirmation, mais une cérémonie par laquelle un infidèle était admis dans la dernière classe des catéchumènes [1]. Ces interprètes en appellent principalement au prétendu 7e canon du IIe concile œcuménique [2]. On y lit : « Nous les admettons comme païens : le premier jour nous en faisons des chrétiens (dans le sens le plus large), le second, des catéchumènes, le troisième, nous les exorcisons, » etc., etc. D'après cela, notre canon voudrait dire : « Quand un païen de bonne réputation désire, durant une maladie, qu'on lui impose les mains, cela doit lui être accordé, et il doit devenir chrétien, » c'est-à-dire, il doit, par l'imposition des mains, être admis parmi les aspirants au christianisme, par conséquent parmi les chrétiens dans le sens le plus large comme croyant déjà au Christ. Le canon 45e prend aussi le mot *catechumenus* comme synonyme de chrétien. Nous pouvons ajouter que, d'après l'histoire de Constantin le Grand, cet empereur reçut aux bains d'Hélénopolis, avant son baptême, une imposition des mains [3]. Mais notre canon ne parle pas du baptême parce que celui-ci ne pouvait être accordé qu'après de plus longues épreuves.

Le prévôt de la cathédrale de Cologne, le docteur München, donne une autre explication dans sa dissertation sur le premier synode d'Arles [4]. D'après lui :

a. Le canon 37e permettant de baptiser les possédés, il n'est pas probable qu'on ait voulu se montrer plus dur à l'égard de malades ordinaires dans le canon 39e ; au contraire, l'Église s'est toujours montrée bienveillante envers les malades, elle s'est toujours hâtée de leur conférer le baptême, parce que c'est la condition du salut, et c'est en leur faveur qu'elle introduisit le baptême particulier dit
[173] *baptême des malades.*

b. Dans le 38e canon, l'Église permet à un laïque de baptiser le catéchumène qui tombe gravement malade pendant une traversée, mais elle dit qu'il ne peut être confirmé ; on doit cependant ajouter qu'elle permettrait de le confirmer si un évêque était présent sur le navire.

1. Cette distinction des classes de catéchumènes doit être abandonnée. Voir plus haut, canon 14. (H. L.)

2. Nous prouverons en son temps que ce canon n'appartient pas au IIe concile œcuménique, mais qu'il est un peu plus récent.

3. Voir plus loin, § 52.

4. Dr München, *Abhandlung über das erste Konzil von Arles*, dans *Bonner Zeitschrift für Philos. und kathol. Theol.*, t. XXVI, p. 80 sq.

c. Il est facile de comprendre maintenant pourquoi celui qui tombe malade sur terre doit être traité plus rigoureusement que celui qui se trouve sur un navire, celui en effet qui tombe malade sur terre, peut facilement appeler à lui un évêque, et, par conséquent, le cas prévu par le canon 38e ne peut exister pour lui ; il sera facile de lui donner la confirmation.

d. Le canon 39e signifie donc : « Celui qui tombe malade sur terre et qui peut appeler un évêque auprès de lui, peut recevoir non pas seulement le baptême mais aussi la confirmation. »

e. Ce canon compris de cette façon est plus en rapport avec les deux précédents et avec la pratique de l'ancienne Église envers les malades.

Je ne pense pas qu'on puisse admettre cette interprétation. Dans le canon 38e il est question d'un catéchumène qui tombe malade alors qu'il se trouve en mer. Dans le canon 39e au contraire, il s'agit d'un païen qui n'a pas encore la foi, il est donc facile de comprendre pourquoi l'Église se montre plus sévère pour un païen que pour un catéchumène, c'est-à-dire qu'on ne doit pas l'admettre au baptême, mais seulement au nombre des catéchumènes ou aspirants au baptême [1].

Can. 40. — Ne id, quod idolothytum est fideles accipiant.

Prohiberi placuit, ut quum rationes suas accipiunt possessores, quidquid ad idolum datum fuerit, accepto non ferant : si post interdictum fecerint, per quinquennii spatia temporum a communione esse arcendos.

Les fermiers païens avaient l'habitude d'offrir des sacrifices à Pan, à Flore ou à Vertumne et comme, à leur avis, ces sacrifices ne pouvaient qu'être favorables à leurs propriétaires, ils déduisaient de leurs redevances les produits de la terre offerts aux idoles et les propriétaires les en tenaient quitte.

Accepto ferre a, chez les juristes latins (Pandectes), le sens suivant : Considérer quelque chose comme reçu et ne plus le regarder comme dû. Notre canon signifie donc : à l'avenir les propriétaires chrétiens, lorsqu'ils recevront les redevances de leurs fermiers, ne devront considérer comme reçu rien de ce qui aura été sacrifié

1. Et en effet le catéchumène est *chrétien*, il fait partie de l'Église et on ne semble pas mettre en doute, en ces temps reculés, son salut dans le cas où il serait surpris par la mort ; voir le canon 42e. (H. L.)

aux idoles. Si, malgré cette défense, il leur arrive encore de le faire, ils seront excommuniés pendant cinq ans.

CAN. 41. — UT PROHIBEANT DOMINI IDOLA COLERE SERVIS SUIS.

[174] *Admoneri placuit fideles, ut in quantum possunt prohibeant ne idola in domibus suis habeant : si vero vim metuunt servorum, vel se ipsos puros conservent ; si non fecerint, alieni ab ecclesia habeantur.*

Le canon 40e avait montré que beaucoup parmi les chrétiens avaient des fermiers encore païens ; le canon 41e pose le cas où un chrétien a des esclaves païens, et il statue : *a*) qu'il ne doit pas, même dans ce cas, tolérer des idoles dans sa maison ; *b*) que s'il ne peut se conformer à cette prescription et s'il a à craindre les esclaves à cause de leur grand nombre ou peut-être aussi à cause de la conservation de leur honnêteté, il peut leur laisser leurs idoles, mais il doit d'autant plus s'en éloigner et se tenir en garde contre tout péché d'idolâtrie.

CAN. 42. — DE HIS QUI AD FIDEM VENIUNT, QUANDO BAPTIZENTUR.

Eos qui ad primam fidem credulitatis accedunt, si bonæ fuerint conversationis, intra biennium temporum placuit ad baptismi gratiam admitti debere, nisi infirmitate compellente coëgerit ratio velocius subvenire periclitanti vel gratiam postulanti.

Celui qui a bonne réputation et qui voudra devenir chrétien, devra être catéchumène pendant deux ans, puis il pourra être baptisé. S'il tombe malade et demande la grâce du baptême, on peut la lui accorder avant le terme de deux ans. H. Nolte émet l'opinion que l'on doit lire *ad primam fidei credulitatem* au lieu de *ad primam fidem credulitatis*. De même à la fin du canon il remplace *subvenire* par *subveniri* [1].

CAN. 43. — DE CELEBRATIONE PENTECOSTES [2].

Pravam institutionem emendari placuit juxta auctoritatem Scrip-

1. H. Nolte, *Zur neuesten Bearbeitung der Synode von Elvira*, dans *Theolog. Quartals.*, 1865, t. XLVII, p. 311 sq.

2. L'interprétation de ce canon est fort controversée. La coutume visée ici consistait à ne pas célébrer la Pentecôte. Une variante qu'on lit dans quelques manuscrits anciens ajoute ces mots : *non quadragesimam*, ou encore : *post Pascha quinquagesima teneatur, non quadragesima*. Mansi, *op. cit.*, t. II,

turarum, ut cuncti diem Pentecostes celebremus, ne si quis non fecerit, novam hæresim induxisse notetur [1].

Quelques contrées de l'Espagne avaient laissé s'introduire la mauvaise habitude de célébrer, non le cinquantième, mais le quarantième jour après Pâques, par conséquent de célébrer l'Ascension du Christ et non la Pentecôte. Plusieurs anciens manuscrits renferment en effet cette addition : *non quadragesimam* [2]. La même [175]
addition se retrouve dans un ancien abrégé des canons d'Elvire, que Mansi nous fait connaître [3] : *post Pascha quinquagesima teneatur, non quadragesima.* Nous apprenons aussi par Cassien que, dans l'Église primitive, quelques chrétiens voulaient clore le cycle pascal par la fête de l'Ascension, c'est-à-dire par le quarantième jour ; ils considéraient tout le temps pascal uniquement comme un souvenir du séjour du Christ au milieu de ses disciples pendant les quarante jours qui suivirent sa résurrection et par conséquent ils voulaient clore cette période par la fête de l'Ascension [4]. Herbst présume qu'un parti montaniste en Espagne voulut supprimer la fête

col. 13. Il s'agit donc d'une pratique considérée comme hérétique et qui consiste à célébrer une fête au quarantième jour, correspondant à l'Ascension, et à clore ainsi une sorte de période quadragésimale balançant le Carême. Cette allusion devient plus claire par le rapprochement d'un texte de Cassien qui demande qu'on ne sépare pas du jour de l'Ascension ou 40e jour, les dix jours qui suivent jusqu'à la Pentecôte et que ces cinquante jours aient un unique caractère de fête. Cassien, *Collect.*, xx, *P. L.*, t. XLIX, col. 1193. Dès le IVe siècle, saint Ambroise parle dans le même sens tellement qu'il semble confondre en un même jour l'Ascension et la Pentecôte : *Instar dominicæ tota quinquagesima dierum curricula celebrantur... post resurrectionem tota quinquagesima cum hominibus commoratus est. Æqualis ergo eorum necessarium ut esset festivitas... ita ejus resurrectione quinquagesimæ feriis lætaremur. P. L.*, t. XLIX, col. 1194. Il semble que tous ces textes visent un même usage, la solennité de l'Ascension disparaît dans la fête des cinquante jours. Le texte du canon 43e serait donc une attestation de la plus haute importance pour la fixation d'une fête au quarantième jour. Rapprochez de ce fait l'absence d'une fête de l'Ascension, à Jérusalem, le quarantième jour, d'après le récit de Egeria dans sa *Peregrinatio.* Il est possible que le 43e canon souffre une autre interprétation. Il entraînerait l'obligation de fêter la Pentecôte purement et simplement en supposant qu'elle tombât au cinquantième jour. (H. L.)

1. Mansi et *ms. 1* de Tolède (dans Gonzales) : *ut cuncti diem Pentecostes post Pascha celebremus, non quadragesimam, nisi quinquagesimam.* (H. L.)

2. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 13, 295.

3. *Id.*, t. II, col. 21.

4. Cassien, *Coll.*, xx, *P. L.*, t. XLIX, 1193 sq. ; Mendoza, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 297.

de la Pentecôte, parce que les montanistes croyaient que le Saint-Esprit n'était descendu sur la terre que dans Montan [1].

CAN. 44. — DE MERETRICIBUS PAGANIS SI CONVERTANTUR.

Meretrix quæ aliquando fuerit et postea habuerit maritum, si postmodum ad credulitatem venerit, incunctanter placuit esse recipiendam.

Si une courtisane païenne a abandonné cette vie abominable et s'est mariée étant encore païenne, il n'y a pas d'obstacle particulier à son admission dans l'Église. Elle doit être traitée comme les autres païennes.

CAN. 45. — DE CATECHUMENIS QUI ECCLESIAM NON FREQUENTANT.

Qui aliquando fuerit catechumenus et per infinita tempora nunquam ad ecclesiam accesserit, si eum de clero quisque (leg. *quis*) *cognoverit esse Christianum, aut testes aliqui extiterint fideles, placuit ei baptismum non negari, eo quod veterem hominem dereliquisse* [2] *videatur.*

On suppose ici un catéchumène qui depuis longtemps n'a plus fréquenté l'église, probablement parce qu'il ne voulait pas se faire reconnaître comme chrétien durant un temps de persécution, mais ensuite sa conscience se réveille et il demande à être baptisé. Que faire dans ce cas ? Le canon ordonne que, si les ecclésiastiques de l'Église à laquelle il appartient le connaissent et savent qu'il est
[176] chrétien (dans le sens étendu du mot, c'est-à dire qu'il croit au Christ [3]) ou si quelques fidèles baptisés peuvent l'attester, on l'admettra au baptême, parce qu'il paraît avoir dépouillé la tiédeur du vieil homme.

L'Aubespine [4] donne une autre interprétation, qui nous paraît forcée et qui indique que problablement il n'avait pas le texte sous les yeux. D'après lui, le sens du canon serait : « Quand un catéchumène a fait défection pendant longtemps, et que cependant, à la fin, il aspire au baptême et au christianisme, s'il vient à perdre subitement la parole, par exemple pour cause de maladie (le canon ne dit pas un mot de tout cela), on peut le baptiser, pourvu qu'un clerc

1. Herbst, *Synode von Elvira*, dans *Theol. Quartalschr*, 1821, t. III, p. 39 sq.
2. Mansi et plusieurs mss. espagnols : *in veterem hominem deliquisse* : Mansi, en marge, et Herbst : *in vetere homine deliquisse.* Cette leçon est adoptée par H. Nolte et M. Routh. (H. L.)
3. Voir plus haut, canon 39e.
4. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 50.

ou plusieurs laïques attestent qu'il a désiré le baptême et est redevenu intérieurement chrétien. » Migne a inséré cette explication dans le *Dictionnaire des conciles* [1].

Can. 46. — De fidelibus si apostaverint, quamdiu pæniteant.

Si quis fidelis apostata per infinita tempora ad ecclesiam non accesserit, si tamen aliquando fuerit reversus nec fuerit idolator, post decem annos placuit communionem accipere.

Naturellement la faute d'un fidèle qui s'absentait longtemps de l'église était bien plus grande que celle d'un catéchumène. C'est pourquoi le chrétien baptisé qui, par le fait, a apostasié, n'est reçu à la communion qu'après une pénitence de dix années, et encore à condition qu'il n'ait pas sacrifié aux dieux. — Il nous semble que ce canon fait allusion aux temps de la persécution de Dioclétien : car pendant cette terrible période plus d'un chrétien pusillanime n'alla pas à l'église, ne donna pas signe de vie chrétienne et apostasia ainsi de fait, sans sacrifier positivement aux idoles.

On trouve souvent chez les écrivains chrétiens les termes abrégés *idolator* et *idolatria* employés au lieu de *idololator* et *idololatria* [2].

Can. 47. — De eo qui uxorem habens sæpius mœchatur.

Si quis fidelis habens uxorem non semel sed sæpe fuerit mœchatus, in fine mortis est conveniendus ; quod si se promiserit cessaturum, [177]
detur ei communio : si resuscitatus rursus fuerit mœchatus, placuit ulterius non ludere eum de communione pacis.

Si un fidèle, étant marié, se rend plusieurs fois coupable d'adultère, on doit, s'il est à la mort, aller le voir (*est conveniendus*) [3], et lui demander si, dans le cas de guérison, il promet de s'amender. S'il le promet, on doit lui administrer la communion ; s'il guérit et commet de nouveaux adultères, on ne le laissera pas se moquer de la sainte communion, elle lui sera désormais refusée, même *in articulo mortis*. Les canons 69 et 78 complètent le sens de ce canon.

1. Peltier, *Dictionn. des conciles,* 1847, t. I, p. 824.

2. Cf. Du Cange, *Glossarium med. et infim. latinitatis*, in-4, Niort, 1885, t. IV, p. 285.

3. Le sens donné ici à *convenire* est au moins discutable ; probablement qu'ici le mot *convenire* a le sens juridique et doit s'entendre à peu près ainsi : « il doit être interpellé d'office, » ou encore « il doit être déféré ». (H. L.)

Can. 48. — De baptizatis ut nihil accipiat clerus.

Emendari placuit, ut hi qui baptizantur, ut fieri solebat, nummos in concha non mittant, ne sacerdos quod gratis accepit pretio distrahere videatur. Neque pedes eorum lavandi sunt a sacerdotibus vel[1] *clericis.*

Ce canon pose à la fois deux défenses relatives au baptême :

1. Les néophytes avaient coutume en Espagne, lors de leur baptême, de déposer une offrande dans la conque qui avait servi au baptême. On devait supprimer cette offrande, appelée plus tard droit d'étole.

2. La seconde partie du canon montre qu'il y avait dans certaines contrées de l'Espagne la même coutume qu'à Milan [2] et dans les Gaules [3], mais qui, au témoignage de saint Ambroise, n'existait pas à Rome; savoir, que l'évêque et le clergé lavaient les pieds des baptisés quand ils sortaient des eaux baptismales. Notre synode le défend, et ce canon a passé dans le *Corp. jur. canonici*[4].

Can. 49. — De frugibus fidelium ne a judæis benedicantur.

Admoneri placuit possessores, ut non patiantur fructus suos, quos a Deo percipiunt cum gratiarum actione, a judæis benedici, ne nostram irritam et infirmam faciant benedictionem; si quis post inter-
[178] *dictum facere usurpaverit, penitus ab Ecclesia abjiciatur.*

Les juifs furent si nombreux et si puissants en Espagne dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, qu'ils purent un moment espérer de judaïser tout le pays. D'après des monuments qui, à la vérité, ne méritent pas toute créance, ils se seraient établis en Espagne du temps du roi Salomon [5]. Il est plus vraisemblable qu'ils ne passèrent d'Afrique dans la Péninsule hispanique qu'environ cent ans avant Jésus-Christ. Ils s'y accrurent bientôt en nombre et en importance, et purent pousser énergiquement leur œuvre de prosélytisme [6]. De là vient que le concile d'Elvire crut nécessaire de défendre aux propriétaires chrétiens de laisser aux juifs le soin de faire prospérer leurs biens ; le concile interdit également aux prêtres et aux laïques tout commerce intime avec les juifs (can. 50) et notamment le ma-

1. Mansi et *ms. 1* de Tolède ; *sed clericis.* (H. L.)
2. S. Ambroise, *De Sacramentis*, lib. III, c. I, *P. L.*, t. XVI, col. 449.
3. Herbst, dans *Tübinger Quartalschr.*, 1821, t. III, p. 40.
4. Causa I, quaest. I, c. 104.
5. Jost, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage*, in-8, Berlin, 1825, t. V, p. 13.
6. Jost, *op. cit.*, t. V, p. 17.

riage (can. 16), car il est hors de doute qu'à cette époque beaucoup de chrétiens d'Espagne judaïsaient [1].

Can. 50. — De christianis qui cum judæis vescuntur.

Si vero quis clericus vel fidelis cum judæis cibum sumpserit, placuit eum a communione abstineri, ut debeat emendari.

Can. 51. — De hæreticis ut ad clerum non promoveantur.

Ex omni hæresi fidelis si venerit, minime est ad clerum promovendus: vel si qui sunt in præteritum ordinati, sine dubio deponantur.

Can. 52. — De his qui in ecclesia libellos famosos ponunt.

Hi qui inventi fuerint libellos famosos in ecclesia ponere anathematizentur [2].

Ce canon défend d'afficher des satires (*libellos famosos*) [3] dans les églises ou de les lire. Il a été inséré dans le *Corp. jur. can.* [4]. [179]

Can. 53. — De episcopis qui excommunicato alieno communicant.

Placuit cunctis, ut ab eo episcopo quis [5] *recipiat communionem, a quo abstentus in crimine aliquo quis fuerit; quod si alius episcopus præsumpserit eum admitti, illo adhuc minime faciente vel consentiente a quo fuerit communione privatus, sciat se hujusmodi causas inter fratres esse cum status sui periculo præstaturum.*

Un excommunié ne peut être réconcilié que par l'évêque qui l'a condamné. Un second évêque qui le recevrait à la communion, sans que le premier agit de même ou approuvât la réconciliation, devrait en répondre devant ses frères, c'est-à-dire devant le synode provincial [6] (usité déjà en Espagne à cette époque) et courrait le danger d'être destitué de ses fonctions [7].

1. *Id.*. p. 32 34; B Gams, *op. cit.*, t. II, p. 108 sq. [Le *Liber ordinum*, (in-4, Parisiis, 1904, contient, p. 105, une *Oratio super convertente judæo.* (H. L.)]

2. Gonzales; *famosos*; l'omission de libellos est probablement un oubli. (H. L.)

3. Suétone, *Octavius*, c. LV.

4. Causa V, quaest. I, c. 3.

5. H. Nolte propose: *quisque*.

6. Qu'il s'agisse d'un concile d'évêques, sans doute; mais ce concile se trouvait-il, dans les conditions telles que le titre de *synode provincial* peut lui être appliqué? Le moins qu'on puisse dire c'est qu'on est en droit d'en douter. (H. L.)

7. B. Gams, *op. cit.*, t. II, p. 111 sq.; Kober, *Der Kirchenbaun.*, in-8, Tübingen, 1857, p. 188, 453.

Can. 54. — De parentibus, qui fidem sponsaliorum frangunt.

Si qui parentes fidem fregerint sponsaliorum, triennii tempore abstineantur; si tamen idem sponsus vel sponsa in gravi crimine fuerint deprehensi, erunt excusati parentes; si in iisdem fuerit vitium et polluerint se, superior sententia servetur.

Si les parents des futurs époux manquent aux promesses des fiançailles, ces parents seront exclus de la communion pendant trois ans, à moins que la fiancée ou le fiancé ne soit convaincu d'une faute très grave. Dans ce cas, les parents peuvent rompre les fiançailles. Si les fiancés ont péché ensemble, la première disposition subsiste, c'est-à-dire que les parents ne peuvent plus les séparer. Ce canon se trouve dans le *Corp. juris can.* [1].

Can. 55. — De sacerdotibus gentilium qui jam non sacrifiant.

Sacerdotes, qui tantum coronas portant, nec sacrificant nec de suis sumptibus aliquid ad idola præstant, placuit post biennium accipere communionem.

On pourrait se demander si le mot *sacerdotes* doit s'entendre des prêtres païens qui voulaient être admis dans les rangs du christianisme, ou des chrétiens qui, comme nous l'avons vu plus haut (can. 2), étaient encore revêtus de la fonction de flamine. L'Aubespine est de ce dernier sentiment, et, suivant lui, le canon aurait ce sens :
[180] « Le chrétien revêtu de la charge de flamine, et qui en aura porté le signe distinctif, c'est-à-dire la couronne, sans toutefois avoir sacrifié lui-même, ou avoir contribué par sa fortune aux sacrifices païens, restera exclu de la communion eucharistique pendant deux ans. »

Les deux raisons suivantes prouvent que c'est bien là le sens exact [2]. *a*) Quand un prêtre païen voulait devenir chrétien, il n'était pas retenu plus sévèrement et plus longtemps que les autres dans le catéchuménat, même lorsqu'il avait lui-même sacrifié ; *b*) s'il s'agissait d'un prêtre païen voulant devenir chrétien, le synode aurait dit : *placuit post biennium accipere lavacrum* (le baptême), et non pas *accipere communionem*; on ne se sert de cette dernière expression que pour ceux qui ont été exclus pendant quelque temps de l'Église et sont de nouveau admis dans son sein.

Pour nous, nous pensons que ce canon 55 n'est autre chose qu'un

1. Causa XXXI, q. III, c. 1.
2. Kober, *op. cit.*, p. 105.

complément des canons 2 et 3, et qu'il forme avec ceux-ci une gradation ainsi disposée :

Can. 2. Les chrétiens qui, en qualité de flamine, ont sacrifié aux idoles et donné des jeux publics païens, ne peuvent recevoir la communion, même à l'article de la mort.

Can. 3. S'ils n'ont pas sacrifié, mais s'ils ont fait célébrer des jeux, on leur rend la communion à la fin de leur vie, après une pénitence préalable.

Can. 55. S'ils n'ont ni sacrifié ni contribué par leur fortune aux sacrifices païens (et aux jeux publics analogues), ils peuvent recevoir la communion après deux ans de pénitence.

Cette gradation se continue dans les deux canons 56 et 57 qui suivent; il y est question de chrétiens qui n'ont pas été flamines, mais qui ont revêtu d'autres charges dans l'État païen et qui, par là, ont été en rapport avec le paganisme.

Le [1] canon 55 fait évidemment allusion à un temps de persécution antérieur et encore peu éloigné pendant lequel les chrétiens craignaient de refuser les fonctions de flamines qui leur tombaient en partage, et par une demi-condescendance portaient la couronne, signe distinctif de leur charge, afin de traverser sains et saufs le [181]
temps de la persécution.

Can. 56. — De magistratibus et duumviris.

Magistratus (leg. *Magistratum*) *vero uno anno quo agit duumviratum, prohibendum placet ut se ab ecclesia cohibeat.*

Ce que les consuls étaient à Rome, les *Duumviri* l'étaient, sur une moindre échelle, dans les municipes romains ; leur charge ne durait également qu'un an. Ces duumvirs avaient, en vertu de leur charge, l'obligation de surveiller le personnel des prêtres païens et les temples de la ville ; ils devaient présider aux solennités publiques, aux processions, etc., qui, comme toutes les fêtes nationales des Romains, avaient toujours un caractère au moins semi-religieux et païen. C'est pourquoi le synode défendit aux duumvirs d'entrer dans l'église, tant qu'ils étaient en charge ; en se bornant à cette défense, il fit preuve d'une grande modération et de sages égards que nous devons apprécier. La défense absolue d'exercer ces fonctions aurait livré aux mains des païens les charges les plus importantes

1. Pour tout ce paragraphe nous nous référons à ce que nous avons dit plus haut touchant la date du concile d'Elvire, vers 300. (H. L.)

des villes [1]. Mais le concile est beaucoup plus sévère dans le canon suivant.

CAN. 57. — DE HIS QUI VESTIMENTA AD ORNANDUM POMPAM DEDERUNT.

Matronæ vel earum mariti vestimenta sua ad ornandam sæculariter pompam non dent; et si fecerint, triennio abstineantur.

Ce canon est dirigé contre les chrétiens qui prêtaient leurs vêtements pour servir aux pompes publiques, aux processions solennelles et religieuses des païens. Ils sont punis de trois ans d'exclusion. S'ils sont traités plus sévèrement que les duumvirs, c'est qu'ils n'étaient pas obligés de prêter leurs ajustements, tandis que les duumvirs remplissaient leur devoir public de citoyens. Peut-être aussi quelques-uns donnaient-ils leurs vêtements pour n'être pas compromis durant les persécutions [2].

CAN. 58. — DE HIS QUI COMMUNICATORIAS LITTERAS PORTANT, UT DE FIDE INTERROGENTUR.

Placuit ubique et maxime in eo loco, in quo prima cathedra constituta est episcopatus, ut interrogentur hi qui communicatorias litteras tradunt, an omnia recte habeant suo testimonio comprobata [3].

[182] En Afrique, les droits métropolitains n'étaient point attachés à des villes déterminées; ils appartenaient toujours à l'évêque le plus ancien de la province, dont l'évêché s'appelait alors *prima sedes* [4].

1 H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 63. (H. L.)

2. Nous ne connaissons pas dans la littérature chrétienne un texte qui précise l'abus que ce canon fait vaguement entrevoir. Cependant on peut supposer, d'après plusieurs épisodes de la persécution de 250-251, que certains maîtres avaient parmi leurs esclaves un sosie que, chrétien ou non, ils contraignaient à sacrifier à leur place, revêtu de leurs propres habits afin d'obtenir pour eux-mêmes un certificat de sacrifice. (H. L.)

3. Mansi : *comprobati*. (H. L.)

4. Ce canon 58e est l'unique texte contenant une indication relative à la hiérarchie ecclésiastique en Espagne. La situation paraît, en effet, peu différente en Espagne de ce qu'elle est en Afrique. Chaque province ecclésiastique avait un primat et ce titre revenait au plus âgé des évêques de la province. Théoriquement la dignité était attachée à l'expérience personnelle et, perspective flatteuse, à s'en tenir aux lois de la nature, chacun pouvait s'attendre à jouir de son heure de primatie avant de mourir. Mais cette ancienneté était-elle calculée d'après les années de la vie ou d'après les années d'épiscopat ; cette dernière solution paraît, somme toute, plus probable. (H. L.)

Carthage seule était siège primatial sans en porter le titre. Il paraît qu'il en fut de même en Espagne avant que Constantin le Grand divisât ce pays en sept provinces politiques, ce qui entraîna la division en provinces ecclésiastiques; on peut ainsi s'expliquer pourquoi l'évêque d'Acci (Cadix) présidait le synode d'Elvire : il était vraisemblablement le plus ancien de tous les évêques présents. Ce qui ailleurs s'appelle *prima sedes* est appelé dans notre canon *prima cathedra*. Les évêques de la *prima cathedra* devront interroger sur la situation de leurs diocèses respectifs les chrétiens voyageurs, lorsque ceux-ci présenteront leurs lettres de recommandation, et ils leur demanderont s'ils peuvent attester que tout y est en bon état [1]. Gams [2] donne un autre sens à ce canon. D'après lui *prima cathedra episcopatus* signifie la principale église d'un évêché c'est-à-dire la cathédrale et il traduit : Les prêtres, en tous lieux, et surtout dans la ville épiscopale, devront interroger avec le plus grand soin les chrétiens voyageurs qui sont porteurs de lettres de recommandation pour savoir si tout est régulier, c'est-à-dire s'ils n'ont pas obtenu les lettres par la ruse, etc.

CAN. 59. — DE FIDELIBUS, NE AD CAPITOLIUM CAUSA SACRIFICANDI ASCENDANT.

Prohibendum ne quis christianus ut gentilis ad idolum Capitolii causa sacrificandi ascendat et videat; quod si fecerit, pari crimine teneatur; si fuerit fidelis, post decem annos acta pænitentia recipiatur.

Beaucoup de municipes avaient, comme Rome, un capitole [3], dans la cour duquel on sacrifiait aux dieux, et beaucoup de chrétiens allaient assister aux cérémonies du culte païen. Etait-ce par curiosité? était-ce pour se mettre à l'abri des recherches, n'être pas reconnus pendant la persécution et passer pour païens? c'est ce que nous ne pouvons décider. Toujours est-il que le synode déclare que : [183]

1. Interprétation insoutenable. Il s'agit uniquement du contrôle et de la vérification des lettres de communion ; quel que soit d'ailleurs le sens de l'expression *prima cathedra*. (H. L.)

2. Gams, *op. cit.*, t. II, p. 117 sq.

3. A. Castan, *Les capitoles provinciaux du monde romain*, dans les *Mémoires de la Soc. d'émulation du Doubs*, 1885-1886, série V, t. X, p. 169-404, 2 pl. ; P. Allard, *Les capitoles provinciaux et les actes des martyrs*, dans la *Science catholique*, 1887, t. I, p. 358-376 ; De Rossi, *I campidogli nelle colonie e nelle altre città di mondo romano*, dans *Miscell. notiz. bibliogr. crit. Roma*, 1889, p. 27-29. (H. L.)

a) Tout chrétien, baptisé ou catéchumène, qui assistera aux sacrifices, sera considéré comme ayant sacrifié lui-même;

b) Par conséquent tout chrétien qui aura assisté à ces sacrifices sera pendant dix ans excommunié et pénitent.

Le synode ne dit rien du châtiment des catéchumènes coupables ; en tous cas, ils étaient, en général, punis moins sévèrement que les fidèles, et peut-être leur appliquait-on par analogie le canon 4.

Le Dr Nolte soutient que l'on doit lire « *vel* ou *aut videat* » au lieu de « *et videat* » et à la fin : *Quod si fecerit, pari crimine teneatur, ac si fuerit fidelis, et post*, etc. La traduction serait par suite : Si un catéchumène (*christianus*) se rend au capitole comme un païen pour sacrifier aux idoles ou simplement pour assister aux sacrifices on doit le considérer comme s'étant rendu coupable d'une faute analogue à celle commise par les fidèles, cependant on ne lui appliquera pas la peine de l'excommunication perpétuelle ordonnée pour les fidèles par le canon 1, il ne sera excommunié que pendant dix ans [1]. Les catéchumènes étaient donc considérés comme ayant commis la même faute que les chrétiens baptisés, mais ils étaient punis moins sévèrement.

CAN. 60. — DE HIS QUI DESTRUENTES IDOLA OCCIDUNTUR.

Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus, quatenus in Evangelio scriptum non est neque invenietur sub Apostolis unquam factum, placuit in numerum eum non recipi martyrum.

Il arrivait quelquefois que les chrétiens trop zélés renversaient des idoles et payaient de leur vie leur hardiesse. Il ne faut pas, dit le synode, les considérer comme des martyrs : car l'Évangile ne demande pas des actes de ce genre, et les apôtres n'ont pas agi de cette façon. Mais on regardait comme louable l'acte par lequel un chrétien, qu'on voulait contraindre à sacrifier devant une idole, renversait la statue, la brisait, comme Prudence le raconte avec éloge de sainte Eulalie, qui fut martyrisée en Espagne en 304 [2].

1. H. Nolte, *Zur neuesten Bearbeitung der Synode von Elvira*, dans *Theol. Quartals.*, 1865, t. XLVII, p. 312.

2. Ce canon vise un fait, trop fréquent en Espagne pour que nous puissions énumérer les exemples ici ; cf. E. Le Blant. *Polyeucte et le zèle téméraire*, dans *Les persécuteurs et les martyrs*, 1898, p. 123-138 ; H. Leclercq. *Les martyrs. Le moyen âge*, 1906, *passim*. (H. L.)

Can. 61. — De his qui duabus sororibus copulantur.

Si quis post obitum uxoris suæ sororem ejus duxerit et ipsa fuerit fidelis, quinquennium a communione placuit abstineri, nisi forte velocius dari pacem necessitas coëgerit infirmitatis.

Lorsque saint Basile le Grand monta sur le siège archiépiscopal [184] de Césarée, il défendit qu'un mari, après la mort de sa femme, épousât la sœur de la défunte; quelqu'un lui ayant fait, sous le nom imaginaire de Diodore, des reproches à ce sujet, Basile se défendit dans une lettre qui a été conservée, et démontra que ces mariages avaient toujours été interdits à Césarée [1]. Les Pères d'Elvire pressentirent l'opinion de saint Basile, ainsi que le synode de Néocésarée, de 314, can. 2, comme nous le verrons plus tard. On sait que, d'après le droit canon, ces mariages sont également interdits et déclarés invalides [2].

Can. 62. — De aurigis et pantomimis si convertantur.

Si auriga aut pantomimus credere voluerint, placuit ut prius artibus suis renuntient, et tunc demum suscipiantur, ita ut ulterius ad ea non revertantur, qui si facere contra interdictum tentaverint, projiciantur ab Ecclesia.

Les *Constitutions apostoliques* [3] portent le même décret [4].

La série de canons qui suivent traite des péchés charnels.

Can. 63. — De uxoribus, quæ filios ex adulterio necant.

Si qua per adulterium absente marito suo conceperit, idque post facinus occiderit, placuit nec in finem dandam esse communionem, eo quod geminaverit scelus.

Can. 64. — De fœminis, quæ usque ad mortem cum alienis viris adulterant.

Si qua usque in finem mortis suæ cum alieno viro fuerit mœchata, [185]

1. S. Basile, *Epist*, clx, *P. G.*, t. xxxii, col. 621 sq.

2. L. IV, tit. xiv, *de consanguinitate et affinitate*, c. 1, 8. — *Conc. Tridentinum*, sessio xxiv, c. 4, *De ref. matrim.*

3. *Const. apost.*, l. VIII, c. xxxii.

4. Au sujet de la répugnance de la primitive Église pour toutes les pantomimes, cf. Hefele, *Rigorismus in dem Leben und den Ansichten der alten Christen*, dans *Theol. Quartals.*, 1841, t. xxiii, p. 375 sq.

placuit nec in finem dandam ei esse communionem. Si vero eum reliquerit, post decem annos accipiat communionem acta legitima pænitentia.

CAN. 65. — DE ADULTERIS UXORIBUS CLERICORUM.

Si cujus clerici uxor fuerit mœchata et scierit eam maritus suus mœchari et non eam statim projecerit, nec in finem accipiat communionem, ne ab his qui exemplum bonæ conversationis esse debent, ab eis videantur scelerum magisteria procedere.

Le *Pasteur* d'Hermas [1] avait déjà rigoureusement ordonné, comme ce canon, non seulement aux clercs, mais à tous les chrétiens, de ne pas continuer à vivre maritalement avec un conjoint adultère qui ne s'amenderait pas et qui persévérerait dans le péché. Herbst dit que ce qui rendit le canon 65 nécessaire, ce fut probablement le cas très fréquent où des hommes mariés, étant entrés dans les ordres et ne pouvant avoir de commerce conjugal avec leurs femmes, celles-ci étaient par là même facilement exposées à s'oublier [2].

CAN. 66. — DE HIS QUI PRIVIGNAS SUAS DUCUNT.

Si quis privignam suam duxerit uxorem, eo quod sit incestus, placuit nec in finem dandam esse communionem.

CAN. 67. — DE CONJUGIO CATECHUMENÆ FŒMINÆ.

Prohibendum ne qua fidelis vel catechumena aut comatos aut viros cinerarios habeant [3] *: quæcumque hoc fecerint, a communione arceantur.*

Le titre de ce canon semble indiquer qu'il est défendu aux chrétiennes, soit catéchumènes soit baptisées, d'épouser ceux que le texte désigne sous le nom de *comati* et *viri cinerarii* ; dans d'autres manuscrits on lit *comici* et *scenici*. Si cette dernière variante était la vraie, le sens du canon serait alors très clair : « Une chrétienne ne peut épouser un acteur, » et cette défense s'expliquerait par l'aversion que l'ancienne Église avait pour le théâtre, dont il a déjà été ques-
[186] tion. Mais il est probable que quelques copistes postérieurs n'ayant

1. Hermas, *Pasteur*, l. II, mandatum IV, dans F. X. Funk, *Opera patr. apost.*, 1887, t. I.
2. Herbst, *Synode von Elvira*, dans *Theol. Quartals.*, 1821, t. III, p. 21.
3. Mansi, en marge, et Herbst : *comicos aut viros scenicos*. (H. L.)

pu trouver le sens des mots *comati* et *cinerarii*, les ont altérés et transformés en *comici* et *scenici*. S'imaginant qu'il s'agissait ici de la défense de se marier, ils ne pouvaient comprendre pourquoi une chrétienne ne devait pas épouser un homme ayant une longue chevelure (*comatus*) ou bien un coiffeur (*cinerarius,* celui que fait chauffer dans la *cendre* un fer à friser). Nous croyons que L'Aubespine est dans le vrai, quand il rappelle que beaucoup de femmes païennes avaient à leur service des esclaves étrangers et surtout des coiffeurs, qui servaient non seulement à leurs besoins de luxe, mais à la satisfaction secrète de leurs passions. Peut-être ces esclaves efféminés, ces *spadones,* servant au libertinage de leurs maîtresses, portaient-ils de longs cheveux, ou étaient-ils tirés de pays étrangers, par exemple de la *Gallia comata*, où l'on portait habituellement une longue chevelure, et de là viendrait ce nom de *comati* ? Tertullien parle des *cinerarii peregrinæ proceritatis* et les dépeint comme des étrangers à la taille svelte et faisant partie de la suite d'une femme du monde [1]. Il en parle à propos des *spadones*, qui étaient *ad licentiam secti*, ou, comme dit saint Jérôme, *in securam libidinem exsecti* [2]. Juvénal n'a pas oublié de signaler ces rapports des femmes romaines avec les eunuques [3].

Sunt, quas eunuchi imbelles et mollia semper
Oscula delectent.

Martial les flétrit d'une manière encore plus énergique [4]. Peut-être ces eunuques portaient-ils, comme les femmes, les cheveux longs, de sorte qu'on pouvait les appeler *comati.* Remarquons enfin que dans le *Glossaire* le mot *cinerarius* est traduit par δοῦλος ἑταίρας [5].

Si on accepte cette seconde explication du canon 67, on s'explique facilement comment il se trouve placé dans une série de canons traitant des péchés charnels.

Can. 68. — De catechumena adultera, quæ filium necat.

Catechumena, si per adulterium conceperit et præfocaverit, placuit eam in fine baptizari.

Quand une catéchumène devenait enceinte par un adultère et [187]

1. Tertullien, *Ad uxorem*, l. II, c. VIII, *P. L.*, t. I, col. 1412 sq.
2. S. Jérôme, *Adv. Jovinian.*, l. I, n. XLVII, *P. L.*, t. XXIII, col. 277.
3. Juvénal, *Sat.*, VI, vs. 366 sq.
4. Martial, *Epigramm.*, l. VI, n. 67.
5. Tertullien, *P. L.*, t. II, col. 1271 : *Index latinitatis.*

qu'elle procurait la mort de son enfant, elle ne pouvait être baptisée qu'à la fin de sa vie.

CAN. 69. — DE VIRIS CONJUGATIS POSTEA IN ADULTERIUM LAPSIS.

Si quis forte habens uxorem semel fuerit lapsus, placuit eum quinquennium agere debere pænitentiam et sic reconciliari, nisi necessitas infirmitatis coëgerit ante tempus dari communionem; hoc et circa fœminas observandum.

L'adultère commis une fois était puni de cinq ans de pénitence [1].

CAN. 70. — DE FŒMINIS, QUÆ CONSCIIS MARITIS ADULTERANT.

Si cum conscientia mariti uxor fuerit mœchata, placuit nec in finem dandam ei esse communionem; si vero eam reliquerit, post decem annos accipiat communionem, si eam quum sciret adulteram aliquo tempore in domo sua retinuit [2].

Si une femme violait la fidélité conjugale avec le consentement de son mari, celui-ci ne devait pas être admis à la communion même à la fin de sa vie. S'il se séparait de sa femme après avoir vécu encore avec elle malgré la faute commise, il était exclu pour dix ans.

CAN. 71. — DE STUPRATORIBUS PUERORUM.

Stupratoribus puerorum nec in finem dandam esse communionem.

Les pédérastes ou sodomites ne pouvaient plus être admis à la communion, pas même à leur lit de mort.

CAN. 72. — DE VIDUIS MŒCHIS SI EUMDEM POSTEA MARITUM DUXERINT.

Si qua vidua fuerit mœchata et eumdem postea habuerit maritum, post quinquennii tempus acta legitima pænitentia placuit eam communioni reconciliari : si alium duxerit relicto illo, nec in finem dandam esse communionem; vel si fuerit ille fidelis quem accepit, com-
88] *munionem non accipiet, nisi post decem annos acta legitima pænitentia, vel si infirmitas coëgerit velocius dari communionem.*

Quand une veuve avait forniqué et épousé son complice, elle était soumise à cinq ans de pénitence ; si elle épousait un autre homme, elle ne pouvait plus être admise à la communion, pas même à l'article de la mort, et si ce mari était baptisé, il était passible d'une

1. Voir les canons 47e et 78e.
2. *Si... retinuit* manque dans Mansi. (H. L.)

pénitence de dix ans pour avoir épousé une femme qui, à proprement parler, n'était plus libre. Ce canon fut inséré dans le *Corpus jur. canonici*[1].

Can. 73. — De delatoribus.

Delator si quis extiterit fidelis, et per delationem eius aliquis fuerit proscriptus vel interfectus, placuit eum nec in finem accipere communionem; si levior causa fuerit, intra quinquennium accipere poterit communionem; si catechumenus fuerit, post quinquennii tempora admittetur ad baptismum.

Ce canon ne fait aucune différence entre la délation se rapportant à un fait véritable et la délation mensongère. Toute délation ayant eu des conséquences graves doit être punie.

Ce canon a été inséré dans le *Corp. jur. can.*[2].

Can. 74. — De falsis testibus.

Falsus testis prout est crimen abstinebitur. Si tamen non fuerit mortale quod obiecit et probaverit, quod non tacuerit, biennii tempore abstinebitur; si autem non probaverit convento clero, placuit per quinquennium abstineri[3].

Falsus testis indique le témoin qui s'est rendu coupable de délation; on lui donne ici le nom de *falsus* même s'il prouve son témoignage (*et probaverit*). Ce faux témoin doit être exclu de la communion pendant un temps proportionné au délit pour lequel il a prêté un faux témoignage. Si le délit n'est pas de ceux qui sont punis de mort, le coupable peut prouver sa véracité dans la délation, il sera condamné à deux ans de pénitence pour n'avoir pas gardé le silence, mais s'il ne peut prouver cette véracite devant les clercs assemblés pour le juger [189
(*convento = qui convenit*[4]) il sera condamné à cinq ans de pénitence[5]. Si l'on donne au mot *probaverit* le sens de *probare alicui aliquid* = « rendre quelque chose admissible pour quelqu'un » ou bien « faire en sorte que quelqu'un soit satisfait de quelque chose » le sens du canon serait : « Si le délit pour lequel il a témoigné n'est pas de

1. Causa XXXI, q. I, can. 6.
2. Causa V, q. VI, c. 7.
3. Mansi : *conventui clericorum*; Gonzalez : *si autem non probaverit, convento clero placuit.* (H. L.)
4. *Theol. Quartals.*, 1865, p. 313.
5. Mansi, *op. cit.*, t. II, col 53.

ceux qui sont punis de mort, et s'il peut dans la circonstance faire valoir des motifs admissibles (par exemple si celui contre lequel il a témoigné est mort sur ces entrefaites), pour lesquels il n'a pas gardé le silence, alors etc. Naturellement si l'on interprète ainsi le canon 74[e] on doit rétablir la ponctuation habituelle, mettre une virgule après *objecit* et *tacuerit* et l'effacer après *probaverit*. D'autres auteurs prétendent que l'on doit remplacer *non tacuerit* par *diu tacuerit*, et traduire : « s'il peut prouver qu'il a gardé longtemps le silence, » c'est-à-dire qu'il n'a pas prêté volontiers témoignage. Toutefois la version avec le mot *diu* ne se trouve dans aucun manuscrit ancien [1].

CAN. 75. — DE HIS, QUI SACERDOTES VEL MINISTROS ACCUSANT NEC PROBANT.

Si quis autem episcopum vel presbyterum vel diaconum falsis criminibus appetierit et probare non potuerit, nec in finem dandam ei esse communionem.

Voir le canon 14[e] du concile d'Arles, en 314.

CAN. 76. — DE DIACONIBUS, SI ANTE HONOREM PECCASSE PROBANTUR.

Si quis diaconum se permiserit ordinari, et postea fuerit detectus in crimine mortis quod aliquando commiserit, si sponte fuerit confessus, placuit eum acta legitima pœnitentia post triennium accipere communionem; quod si alius eum detexerit, post quinquennium acta pœnitentia accipere communionem laicam debere.

Si quelqu'un obtenait d'être ordonné diacre, et s'il était démontré plus tard qu'il avait antérieurement déjà commis un péché scandaleux, il fallait :

a. Le recevoir à la communion (*la communion laïque*) après trois ans de pénitence ; dans le cas où il avait spontanément fait connaître sa faute.

b. Dans le cas où sa faute était découverte par un autre, après cinq ans. Dans l'un et l'autre cas, il était à jamais suspendu de ses fonctions de diacre [2].

CAN. 77. — DE BAPTIZATIS, QUI NONDUM CONFIRMATI MORIUNTUR.

Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos

1. Gams, *op. cit.*, t. II, p. 133.
2. Voir les canons 2[e], 9[e] et 10[e] du concile de Nicée.

baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit; quod si ante de sæculo recesserint, sub fide qua quis credidit poterit esse justus.

Lorsque le christianisme se répandit des grandes villes, où il s'était d'abord consolidé, dans les campagnes; les chrétientés rurales ne formèrent dans l'origine qu'une paroisse avec l'Église cathédrale de la ville. On envoyait dans ces communautés rurales soit des prêtres, soit des chorévêques, soit de simples diacres, exercer dans de certaines limites le ministère pastoral [1].

Il est question de ces diacres, dans le canon 77, et il est statué :

a. Que le baptême conféré par le diacre doit être complété, achevé par la bénédiction de l'évêque (c'est-à-dire par la χειροτονία, ou la confirmation);

b. Que si celui qui a été baptisé par un diacre meurt avant d'avoir reçu cette bénédiction de l'évêque, il peut néanmoins être sauvé en vertu de la foi qu'il a professée (en recevant le baptême).

Can. 78. — De fidelibus conjugatis, si cum judæa vel gentili mœchatæ [2] fuerint.

Si quis fidelis habens uxorem cum Judæa vel gentili fuerit mœchatus, a communione arceatur; quod si alius eum detexerit, post quinquennium acta legitima pænitentia poterit dominicæ sociari communioni.

Les canons 47 et 69 ont déjà traité de l'adultère entre chrétiens; le canon actuel parle du cas particulier d'un adultère commis avec une juive ou une païenne, et décrète une pénitence de cinq ans, si le coupable ne s'est pas accusé lui-même. S'il a fait un aveu spontané, le canon ne contient que cette prescription vague et générale : *arceatur*, c'est-à-dire qu'il soit exclu, mais il ne dit pas pour combien de temps; on pourrait penser à une exclusion de trois années, par analogie avec le canon 76 [3]. Il serait cependant étrange que l'adul- [191]
tère commis avec une juive ou une païenne ne fût puni que par trois ans, tandis que le canon 69e statue d'une manière générale pour cha-

1. Cette question de l'origine des paroisses rurales est infiniment plus compliquée que ne le ferait croire ce rapide commentaire du canon 77e. Cf. Imbart de la Tour, *Les paroisses rurales du VIe au XIe siècle*, in-8, Paris, 1900. *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 1012-1013.

2. Leg. *mœchati*. (H. L.)

3. Mendoza, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 388.

que adultère et sans aucune restriction cinq ans de pénitence : il est encore difficile de s'expliquer que l'adultère réel soit moins puni dans le canon 78ᵉ que la faute, évidemment plus pardonnable, d'une veuve s'abandonnant à un homme qu'elle épouse ensuite.

Can. 79. — De his, qui tabulam ludunt.

Si quis fidelis aleam, id est tabulam, luserit nummis, placuit eum abstineri; et si emendatus cessaverit, post annum poterit communioni reconciliari.

« Si un fidèle joue de l'argent avec des dés, c'est-à-dire sur une planchette à jouer... »

Les dés des anciens ne portaient pas sur leurs faces des points ou des chiffres, comme les nôtres, mais des dessins, des images d'idoles, et celui qui amenait l'image de Vénus gagnait tout, comme le dit Auguste dans Suétone [1] : *quos tollebat universos, qui Venerem jecerat.* C'est pour ce motif que les anciens chrétiens considéraient le jeu de dés, non seulement comme immoral (en tant que jeu de hasard) ; mais comme ayant un caractère essentiellement païen [2].

Can. 80. — De libertis.

Prohibendum ut liberti, quorum patroni in sæculo fuerint, ad clerum non promoveantur.

Celui qui affranchissait un esclave, en restait le patron ; il avait sur lui certains droits et une certaine influence. L'affranchi restait dans un rapport de dépendance à l'égard de son ancien maître ; c'est pourquoi les affranchis dont les patrons étaient païens, ne devaient pas être promus aux ordres. Ce canon fut inséré dans le *Corp. jur. canonici* [3].

Can. 81. — De fœminarum epistolis.

Ne fœminæ suo potius absque maritorum nominibus laicis scribere audeant, quæ (qui) fideles sunt vel literas alicuius pacificas ad suum solum nomen scriptas accipiant.

1. Suétone, *Augustus*, c. LXXI.
2. Cf. le traité intitulé, *De aleatoribus* ; O. Bardenhewer, *Gesch. d'altkirchl. Literatur*, 1903, t. II, p. 446-448. L'observation de Hefele est inexacte au point de vue archéologique ; il existe des dés anciens semblables en tout à nos dés actuels. Voir Vigouroux, *Dictionn. de la Bible*, au mot *Dés*. (H. L.)
3. Dist. LIV, c. 26.

Si, comme l'a fait Mendoza en se fondant sur plusieurs manuscrits, on lit *qui* au lieu de *quæ*, notre canon est facile à comprendre. Il se divise en deux parties : [192]

a. Les femmes ne doivent pas écrire en leur nom à des laïques chrétiens (*laicis qui fideles sunt*); elles le peuvent seulement au nom de leurs maris;

b. Elles ne doivent recevoir de personne des lettres d'amitié à elles adressées. Mendoza a pensé que le canon a uniquement en vue les lettres privées et qu'il les défend dans l'intérêt de la fidélité conjugale; L'Aubespine est d'un autre avis, il suppose que le concile veut seulement défendre aux femmes des évêques de donner en leur nom, à des chrétiens voyageurs, des *litteras communicatorias*, et qu'il leur interdit également de recevoir celles qui leur sont adressées, au lieu d'être adressées à leurs maris [1].

D'autre part Gams donne l'explication de ce canon en conservant *quæ* (au lieu de *qui*) ; s'appuyant sur ce qu'en Espagne la femme ne prend pas le nom de son mari, il traduit : Les femmes ne doivent pas se permettre d'écrire aux laïques (femmes) qui sont fidèles, en leur nom propre sans y joindre le nom de leurs maris, elles ne doivent également recevoir de personne les lettres d'amitié écrites uniquement à leur adresse.

Outre ces quatre-vingt-un canons authentiques, on en attribue encore quelques autres au synode d'Elvire, par exemple, dans le *Corp. jur. can.* (causa XXII, q. IV, c. 17; de même dist. II, c. 21, *De consecrat.*, et causa XXII, q. V, c. 15); il y a évidemment erreur dans l'attribution de ces canons, qui, comme Mendoza [2] et le cardinal d'Aguirre l'ont prouvé, appartiennent à un *synodus Hibernensis* ou *Helibernensis*.

Nous remarquerons en terminant que, tandis que Baronius a peu d'égards pour le synode d'Elvire, qu'il soupçonne à tort de sentiments novatiens, Mendoza et Noël Alexandre le défendent avec force et éloquence [3].

1. Mendoza dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 391 ; G. de L'Aubespine, *ibid.*, col. 55.

2. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 19, 20.

3. Mendoza, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 76 sq. ; Nat Alexander, *Hist. eccles.*, in-fol., Venetiis, 1778, t. IV, p. 139 sq.

[193] 14. Origine du schisme des donatistes et premiers synodes tenus à ce sujet, en 312 et 313.

Le schisme des donatistes donna lieu à plusieurs synodes au commencement du IVe siècle [1]. Mensurius avait occupé le siège épiscopal de Carthage durant la persécution de Dioclétien. C'était un homme digne et sérieux, qui, d'une part, réclamait des fidèles du courage et de l'énergie durant la persécution, mais d'autre part réprouvait nettement toute démarche qui pouvait augmenter l'irritation des païens. Il blâmait notamment certains chrétiens de Carthage qui s'étaient eux-mêmes dénoncés aux autorités païennes, comme possédant des livres sacrés (même lorsque cela n'était pas vrai), afin d'obtenir le martyre par le refus qu'ils feraient de livrer les saintes Écritures [2]. Il n'accordait pas les honneurs décernés aux martyrs à ceux qui, après une vie licencieuse, se précipitaient au-devant du martyre sans s'être moralement amendés [3]. On voit, par une lettre de Mensurius, comment il se comporta lui-même durant la persécution. Il raconte que lorsqu'on exigea de lui les livres sacrés, il les cacha, ne laissant dans l'église que des livres hérétiques, qui furent enlevés par les païens. Le proconsul s'était bientôt aperçu de la ruse, mais n'avait cependant pas voulu poursuivre davantage Mensurius [4]. Plusieurs

1. Le donatisme couva en Afrique pendant les années 304 à 311 ; cette période demeurera probablement toujours obscure malgré les travaux de O. Seeck, *Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1889, t. X, p. 505-568 ; D. Völter, *Der Ursprung des Donatismus nach der Quellen untersucht und dargestellt*, in-8, Freiburg, 1883. Cf. Duchesne, dans le *Bulletin critique*, 1886, t. VII, p. 123-130 ; J. A. Bruins, dans *Theol. Tijdschr.*, 1886, t. XX, p. 221-239 ; A. H., dans *Zeitschrift für wiss. Theol.*, 1885, t. XXVIII, p. 123-130 ; M. Deutsch, *Drei Aktenstücke für Geschichte des Donatismus*, in-8, Berlin, 1875 ; L. Duchesne, *Le dossier du donatisme*, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1900, t. X, p. 589-650 ; Rieck, *Enstehung und Berichtigung des Donatismus im Himblick auf verwandte Erscheinungen*, in-4, Friedland, 1877 ; Bontwestch, *Donatismus*, dans *Real-Encyklopädie*, édit. Hauck, 1898) t. IV, p. 788-798. Dans ce dernier travail on trouvera, au début, un utile résumé des sources relatives au donatisme. (H. L.)

2. Mensurius les blâme ouvertement dans une lettre à Secundus. (H. L.)

3. S. Augustin, *Brevic. collat. cum donatistis*, d. III, c. XIII, n. 25, *P. L.*, t. XLIII, col. 638. [Cf. E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8, Paris, 1893, p. 123 ; H. Leclercq, *Les martyrs*, t. I, in-8, Paris, 1901, p. 69 sq. (H. L.)]

4. S. Augustin, *Breviculus collat. cum donatistis*, d. III, c. XXX, *P. L.*, t. XLIII, col. 642. [H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, 1904, t. I, p. 324. (H.L.)]

ennemis de l'évêque, notamment Donat, évêque de Casæ Nigræ en Numidie, interprétèrent faussement ce qui s'était passé : ils prétendirent que Mensurius avait effectivement livré les saintes Écritures [1], que dans tous les cas il avait commis un mensonge, et ils se mirent à exciter des troubles dans l'Église de Carthage [2]. Cependant ces troubles ne se transformèrent en un véritable schisme qu'après la mort de Mensurius. Un diacre nommé Félix, poursuivi par les païens, s'était réfugié dans la maison de l'évêque Mensurius. Celui-ci, ayant refusé de le livrer, fut emmené à Rome pour répondre personnelle- [194]
ment de sa résistance devant Maxence, qui, après l'abdication de Dioclétien, s'était emparé de l'autorité impériale en Italie et en Afrique. Mensurius parvint à se faire absoudre ; il mourut en regagnant Carthage et avant d'y être arrivé, en 311 [3]. Deux prêtres notables de Carthage, Botrus et Célestius, qui aspiraient au siège vacant, crurent de leur intérêt de n'inviter à l'élection et à l'ordination du futur évêque que les prélats du voisinage, et non ceux de Numidie. Il est douteux que ce procédé fût tout à fait dans l'ordre. La Numidie formant une province ecclésiastique spéciale, distincte de la province de l'Afrique proconsulaire, dont Carthage était la métropole, les évêques de Numidie n'avaient pas le droit de prendre part à l'élection de l'évêque de Carthage. Mais comme le métropolitain de Carthage était en quelque sorte le patriarche de toute l'Église latine d'Afrique, et que, sous ce rapport, la Numidie était de son ressort [4], les évêques de Numidie pouvaient prendre part à l'institution d'un évêque de Carthage. D'un autre côté, les donatistes eurent complé-

1. Donat fit surgir la question des *vrais* et des *faux traditeurs* qui visait avant tout Mensurius. Le parti que dirigeait Donat nomma un *interventor* ou *visitator* dans le dessein d'écarter de son siège l'évêque de Carthage. (H. L.)

2. S. Augustin, *Brevic. collat. cum donatistis*, d. III, c. XII, XIII, *P. L.*, t. XLIII, col. 637 sq. ; S. Augustin, *De pastoribus*, serm. XLVI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 270 sq. saint Augustin Nous savons encore par *De hæres.*, n. LXIX ; *Serm.*, XLVI, n. 39, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 293, que Donat, des Cases-Noires, étant venu de Numidie, excita le peuple contre Mensurius ; mais il n'obtint qu'un succès restreint et saint Optat et saint Augustin estiment que la tentative même peut être tenue pour négligeable. Saint Augustin dans cet ordre d'idées va jusqu'à dire qu'à Carthage la scission ne s'opéra qu'après la mort de Mensurius, *De unico baptismo*, c. XXIX ; *Contr. litter. Petiliani*, l. III, c. XXIX, *P. L.*, t. XLIII, col. 611, 362. (H. L.)

3. S. Optat, *De schismate donatistarum*, l. I, c. XVIII, *P. L.*, t. XI, col. 918 sq.

4. Voir plus loin, concile d'Hippone, en 393, can. 1, 4 ; concile de Carthage, 28 août 397, can. 7. [Au sujet des divisions ecclésiastiques et des relations hiérarchiques, cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, 1904, t. I, p. 76-86. (H. L.)]

tement tort lorsque, plus tard, ils prétendirent que le primat de Carthage devait être sacré par celui des métropolitains dont le rang se rapprochait le plus du sien (*primæ sedis episcopus* ou *senex*) : par conséquent le nouvel évêque de Carthage aurait dû être sacré par Second, évêque de Tigisi, alors métropolitain de Numidie [1]. C'est avec raison que saint Augustin leur répliqua, au nom de tout l'épiscopat africain, durant un colloque tenu à Carthage en 411, que l'évêque de Rome n'était pas non plus sacré par le primat le plus rapproché de lui, mais bien par l'évêque d'Ostie [2]. Les deux prêtres nommés plus haut se virent déçus au moment de l'élection, qui eut lieu à Carthage ; car le peuple, les laissant de côté, élut Cécilien, qui
195] avait été archidiacre sous Mensurius, et Félix, évêque d'Abtughi, suffragant de Carthage, le sacra immédiatement [3].

Peu après le sacre, quelques prêtres et quelques laïques de Carthage résolurent d'unir leurs efforts pour perdre le nouvel évêque. Lors de son départ pour Rome, pour comparaître devant l'usurpateur Maxence, Mensurius avait confié les objets précieux de son Église à la garde de quelques chrétiens, en même temps il avait remis entre les mains d'une pieuse femme la liste de tous les objets déposés, en la chargeant, « au cas où il ne reviendrait pas, de remettre cette liste à son successeur. » Cette femme exécuta sa commission, et le nouvel évêque Cécilien réclama le bien de l'Église à ceux qui en avaient le dépôt ; cette demande les irrita contre lui, ils avaient espéré que personne n'aurait connaissance de ce dépôt et qu'ils pourraient le partager entre eux.

Outre ces laïques peu délicats, les deux prêtres Botrus et Celestius s'élevèrent contre Cécilien ; l'âme de l'opposition était une dame fort riche et en grande réputation de piété, nommée Lucilla, qui croyait avoir à se plaindre de Cécilien et avait été profondément blessée par lui. Elle avait l'habitude, toutes les fois qu'elle com-

1. S. Optat, *op. cit.*, l. I, c. XVIII, *P. L.*, t. XI, col. 918 sq. Abtughi (= Aptonge) correspond à Henchir es Souar. (H. L.)

2. L'absence de ce personnage au sacre de Cécilien n'entraînait toutefois aucun vice de forme. C. Pallu de Lessert, dans les *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, t. LX, a étudié les documents relatifs à l'élection de Cécilien et à sa consécration par Félix d'Abtughi, au point de vue de la compétence respective du proconsul et du vicaire d'Afrique. Il arrive à cette conclusion que le ressort du vicaire embrassait la Numidie, la Byzacène, la Tripolitaine et les Maurétanies Sitifienne et Césarienne, mais pas la Proconsulaire. (H. L.)

3. S. Augustin, *Brevic. collat. cum donatistis*, l. III, c. V, *P. L.*, t. XLIII, col. 626 ; *Epist.*, XLIII, n. 17, *P. L.*, t. XXXIII, col. 167. (H. L.)

muniait, de baiser d'abord les reliques d'un martyr qui n'était pas reconnu comme tel par l'Église. Cécilien, étant encore diacre, lui avait interdit le culte de ces reliques non reconnues par l'Église, et l'orgueil pharisaïque de cette femme n'avait pu lui pardonner [196] cette injure [1].

Les choses en étaient là lorsque Secundus, évêque de Tigisi, en sa qualité d'*episcopus primæ sedis* de Numidie, envoya à Carthage une commission qui désigna un médiateur (*interventor*) pour réconcilier les parties [2]. Mais la commission se montra dès le début assez peu impartiale ; elle n'entra pas en rapport avec Cécilien et son troupeau, alla au contraire se loger chez Lucilla [3] et s'entendit avec elle sur le plan à suivre pour renverser Cécilien. Les mécontents, dit Optat, demandèrent alors que les évêques de Numidie vinssent à Carthage juger l'élection et le sacre de Cécilien, et, de fait, Secundus de Tigisi parut avec ses suffragants. Ils allèrent se loger chez les adversaires les plus prononcés de Cécilien, refusèrent de prendre part à la réunion ou au synode que Cécilien voulait convoquer, suivant les règles, pour les entendre ; se réunissant de leur côté, au nombre de soixante-dix (312), ils formèrent dans une maison privée de Carthage un conciliabule devant lequel ils citèrent Cécilien [4]. Cécilien ne comparut pas, et fit dire « que si l'on avait quelque grief contre lui, l'accusateur n'avait qu'à paraître à découvert et à prouver son dire ». On n'en fit rien. Au reste on ne put articuler contre Cécilien d'autre grief que celui d'avoir autrefois, en qualité d'archidiacre, défendu de visiter les martyrs dans leur prison et de leur apporter des aliments. Evidemment, dit E. du Pin, Cécilien n'avait fait que suivre le

1. S. Optat, *op. cit.*, l. I, c. XVIII, *P. L.*, t. XI, col. 919.

2. S. Augustin, *Epist.*, XLIV, c. IV, n. 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 177.

3. S. Augustin, *Serm.*, XLVI, c. XIV, n. 39, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 293. Saint Augustin qualifie Lucilla de *pecuniosissima et factiosissima femina*. On sait que cette femme ne ménageait pas plus les intrigues que son argent. Dans les *Gesta apud Zenophilum*, in-8, Vindobonæ, t. XXVI, p. 189, 194-196, on trouve la lettre de l'évêque Fortis qui parle *de quadrirgentis follibus Lucillæ, clarissimæ feminæ pro quo vobis conjurastis ut fieret Majorinus episcopus*. Le *follis* de Constantin valait environ 0,65 centimes, les évêques reçurent donc environ 260 francs ; il n'est pas probable qu'il s'agisse dans ce texte du *follis argenteus* valant 140 fr. 985, moins encore du *follis aureus* évalué 1127 fr. 88. (H L.)

4. S. Augustin, *Contr. Crescent. donatistam*, l. III, c. I, *P. L.*, t. XLIII, col. 468 : *Donatus a Casis Nigris qui altare contra altare erexit*. D. Völter, *op. cit.*, p. 127, et O. Seeck, *op. cit.*, p. 535 sq., tiennent pour apocryphes les actes de ce synode schismatique ; cette opinion ne nous paraît pas s'imposer. (H. L.)

conseil de saint Cyprien en interdisant aux fidèles de courir en masse vers les prisons des martyrs, de peur de pousser les païens à de nouvelles violences. Quoique Cécilien eût parfaitement raison sous ce rapport, il serait possible que dans l'application de cette mesure, juste en elle-même, il eût agi avec quelque raideur ; c'est au moins ce qu'il faudrait conclure, si la dixième partie seulement des accusations qu'élève contre lui un donatiste anonyme était fondée. Il dit, par exemple, que Cécilien ne permettait pas même aux parents de visiter leurs filles et leurs fils captifs, qu'il avait enlevé des mets des mains de ceux qui voulaient les porter aux martyrs et les avait donnés aux chiens, etc., etc. Les adversaires insistaient surtout sur ce que le sacre de Cécilien était invalide, son consécrateur, Félix d'Abtughi, ayant livré les saints livres durant la persécution de Dioclétien. Aucun concile n'avait encore déclaré valides les sacrements, administrés par des pécheurs ; aussi Cécilien répondait-il, avec une sorte de condescendance pour ses ennemis, « que s'ils croyaient que Félix ne l'avait pas valablement ordonné, ils n'avaient qu'à procéder eux-mêmes à l'ordination. » Mais les évêques de Numidie avaient doublement tort de s'élever ainsi contre Félix d'Abtu-
197] ghi. D'abord l'accusation d'avoir livré les saints livres était absolument fausse, comme le prouva une enquête judiciaire faite plus tard, en 314. Le fonctionnaire romain qui avait été chargé de réunir les livres sacrés à Abtughi, attesta l'innocence de Félix : tandis qu'un certain Ingentius, qui, dans sa haine contre Félix, avait produit une fausse pièce pour le perdre, avoua son crime [1]. Mais, abstraction faite de cette circonstance, Secundus et ses amis, qui avaient eux-mêmes livré les saintes Écritures, comme on en avait eu la preuve au synode de Cirta [2], n'avaient guère le droit de juger Félix pour la même faute. En outre, ils avaient, lors de ce même synode de Cirta, et malgré les protestations des citoyens les plus notables, sacré évêque de cette ville Silvain, également convaincu d'avoir livré les saints livres [3]. Les Numides, sans se laisser troubler par tous ces souvenirs et sans s'inquiéter de la légalité de leur procédé, proclamèrent dans leur conciliabule la déposition de Cécilien, dont le sacre, disaient-ils, était invalide, et élurent à sa place, évêque de Carthage, un ami et commensal de Lucilla, le lecteur Majorin. Lu-

1. *Gesta purgationis Felicis, episc. Aptugniensis.* H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 326. (H. L.)

2. Voir plus haut, p. 209.

3. Optat, *De schismate donatistarum*, l. I, c, XIV, *P. L.*, t. XI, col. 912 sq.

cilla avait suborné les évêques numides et promis à chacun d'eux 400 *folles* [1].

Cela fait, le conciliabule numide adressa une circulaire à toutes les Églises d'Afrique, dans laquelle il racontait ce qui s'était passé et exigeait que chacun rompît tout rapport ecclésiastique avec Cécilien. Il en résulta que, Carthage étant en quelque sorte le siège patriarcal d'Afrique, toutes les provinces africaines furent impliquées dans cette controverse. Dans presque toutes les villes il se forma deux partis, dans beaucoup de cités même il y eut deux évêques, un cécilianiste et un majorinien : ainsi naquit ce malheureux schisme. Comme Majorin avait été mis en avant par d'autres, et que d'ailleurs il mourut bientôt après son élection, on ne donna pas son nom aux schismatiques, mais on les appela « donatistes » du nom de Donat, évêque de Casæ Nigræ, qui était bien plus influent que Majorin, et ensuite [198]
surtout à cause d'un autre Donat, Donat le Grand, qui succéda à Majorin, en qualité d'évêque schismatique de Carthage. En dehors de l'Afrique, Cécilien fut partout considéré comme l'évêque légitime, et c'était à lui seul qu'on adressait les lettres de communion [2]. Constantin le Grand, qui, sur ces entrefaites, avait vaincu Maxence dans la fameuse bataille du pont Milvius, reconnut aussi Cécilien et lui écrivit. Il lui envoya une grosse somme d'argent pour la distribuer à ses prêtres, et ajouta « qu'il avait appris que quelques têtes inquiètes cherchaient à troubler l'Église ; mais qu'il avait déjà chargé les magistrats de rétablir l'ordre, et que Cécilien n'avait qu'à s'adresser à eux pour faire punir les agitateurs » [3]. Dans une autre lettre, adressée au proconsul d'Afrique Anulinus, il exempta

1. Voir plus haut le calcul de cette somme, p. 265, note 4. Majorin, l'évêque intrus de Carthage, était auparavant lecteur de cette Église. Optat, *op. cit.*, l. I, c. xx, *P. L.*, t. xi, col. 923. L'élection de Majorin remonte à l'année 312. A. Audollent, *Carthage romaine*, 1901, p. 512. (H. L.)

2. Les Églises africaines qui ne suivaient pas Secundus, de Tigisi, et les Églises transmarines étaient entrées en communion avec Cécilien. Cette remarque est de saint Augustin, *Contr. epist. Parmen.*, l. I, c. ix, *P. L.*, t. xliii, col. 44 ; elle prouve qu'il s'écoula un certain temps entre l'élection de Cécilien et la réunion du synode schismatique qui prononça sa déposition. On peut placer tout naturellement pendant cet intervalle, comme le propose M. A. Audollent, *op. cit.*, p. 513, note 2, les opérations de la commission d'enquête réunie à Carthage par Secundus, de Tigisi. (H. L.)

3. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. vi, *P. G.*, t. xx, col. 892. Constantin envoya 3 000 *folles* (sans doute des *argenteos*) ce qui fait un peu plus de 420 000 francs ; d'après O. Seeck, *op. cit.*, p. 510, la somme monte à 342 600 marks. (H. L.)

de toutes les charges publiques les ecclésiastiques de l'Église catholique de Carthage, « à la tête de laquelle se trouve Cécilien [1]. »

Bientôt après les adversaires de Cécilien, auxquels s'était jointe

1. Eusèbe, *Hist. eccles* . l. X, c. vii, *P. G.*, t. xx, col. 893. Ce rescrit notifie à Anulinus l'exemption des charges municipales pour le seul clergé catholique en communion avec Cécilien ; la lettre de Constantin à Cécilien contenait, outre le don en argent, l'avertissement d'avoir à compter sur l'appui du proconsul et du vicaire contre les perturbateurs de la paix religieuse ; cf. Eusèbe, *Vita Constantini*, l. I, c. xlv, *P. G.*, t. xx. col. 960. Il est hors de doute, d'après cette phrase, que Constantin avait connaissance des troubles religieux qui agitaient l'Afrique et saint Optat, *De schismate donatistarum*, l. I, c. xxii, *P. L.*, t. xi, col. 1928, est dans l'erreur quand il représente *Constantinum harum rerum adhuc ignarum* et qu'il prétend que ce fut la lettre des évêques schismatiques adressée à Constantin et lui demandant d'être jugés par leurs pairs en Europe, n'importe où, que ce fut cette lettre, disions-nous, qui aurait donné à Constantin la première idée de ce qui se passait. Reste à savoir qui fut l'incitateur des troubles : les factieux soulevés par Donat, des Casæ Nigræ, ou bien les adhérents au concile des soixante-dix évêques ? Cette dernière hypothèse paraît plus probable, car la lettre de Constantin à Cécilien permet d'entrevoir que l'opposition faite à ce dernier était d'une certaine gravité, puisqu'elle nécessiterait à l'occasion le recours au pouvoir civil. Rien de tel n'avait eu lieu sous l'épiscopat de Mensurius ; les démarches de Donat avaient alors à peu près avorté. M. A. Audollent soulève et résout à ce propos un point de chronologie. « Mgr Duchesne (*Dossier*, p. 631) place les lettres de Constantin avant la lettre synodale adressée aux Africains par le concile que présidait Secundus, de Tigisi ; comme il assigne cette dernière à 312 (p. 626), c'est dire implicitement que l'empereur écrivit en 312. Mais comment croire à une telle attitude de sa part avant l'édit de Milan ? Et si l'on admet un premier édit en novembre 312 (Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. v, p. 113 sq. ; G. Boissier, *La fin du paganisme*, in-8, Paris, 1891, t. i, p. 49 ; Goyau, *Chronologie*, p. 387, n. 8), Constantin s'était-il dès lors assez engagé pour montrer une telle faveur envers le christianisme ? Ne serait-il pas plus sûr de renverser cette chronologie, et, en maintenant le concile à la fin de 312, ainsi que la lettre synodale, de reculer les diverses lettres de Constantin entre le début de mars 313 (édit de Milan) et le 15 avril (lettre des évêques schismatiques transmise par le proconsul) ? Cette lettre des schismatiques ou *Libellus Ecclesiæ catholicæ criminum Cæciliani* (S. Augustin, *Epist.*, lxxxviii, 2, *P. L.*, t. xxxiii, col. 303) serait une sorte de réponse à la faveur témoignée par le prince à Cécilien. Quant à retarder jusqu'au 31 octobre 313 le rescrit sur les exemptions municipales des prêtres (Goyau, *Chronologie*, p. 389), il n'y faut pas songer, Godefroy remarque très justement (*Cod. theodos.*, l. XVI, tit. ii, l. 1) que le texte d'octobre rappelle et sanctionne une immunité déjà accordée, *contra indulta sibi privilegia*. Cette immunité est celle que l'empereur conférait au clergé d'Afrique par sa lettre à Anulinus. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. vii, *P. G.*, t. xx. col. 893. Les deux documents traitent d'une même question, mais l'un est antérieur, l'autre postérieur au concile de Rome (20 octobre 313). A. Audollent, *Carthage romaine*, 1901, p. 512, note 5. (H. L.)

une partie du peuple, remirent au proconsul d'Afrique deux lettres, en le priant de les faire parvenir à l'empereur. Anulinus les envoya en effet [1]. Le titre de la première lettre, que saint Augustin nous a conservée, *Libellus Ecclesiæ catholicæ* (c'est-à-dire des donatistes) *criminum Cæciliani*, suffit pour en faire connaître la teneur ; la seconde priait l'empereur, vu la division des évêques d'Afrique, d'envoyer de la Gaule des juges pour décider entre les donatistes et Cécilien [2]. Cette dernière lettre, que nous a conservée Optat, est signée par Lucien, Dignus, Nasutius, Capito, Fidentius et *cæteris episcopis partis Donati* [3]. Dans sa note sur ce passage, E. du Pin a prouvé, par des citations tirées de cette lettre telle qu'elle se trouve dans saint Augustin, qu'il y avait dans l'original *partis Majorini*, ce qu'Optat avait transformé en *Donati* d'après l'expression reçue de son temps.

On voit par ce qui précède que les donatistes méritèrent le repro- [199]
che qu'on leur fit, d'avoir les premiers appelé l'intervention de la puissance civile dans une cause purement ecclésiastique ; l'empereur Constantin lui-même, qui était alors dans les Gaules, exprima ouvertement son mécontentement à ce sujet dans une lettre qu'il adressa au pape Melchiade (Miltiade) [4]. Cependant, pour rétablir la paix en Afrique, il chargea trois évêques des Gaules, Materne de Cologne, Reticius d'Autun et Marin d'Arles, de s'entendre avec le pape et quinze autres évêques italiens pour se réunir en un synode qui se tint à Rome en 313.

Concile de Rome de 313 [5].

Cécilien fut invité à se rendre à ce synode avec dix évêques de

1. *Libellus Ecclesiæ catholicæ criminum Cæciliani*, dans S. Augustin, *Epist.*, LXXXVIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 302. Cf. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 438.

2. Dr Munchen, *Das erste Konzil von Arles*, dans *Bonner Zeitschrift für Philosop. und kath. Theol.*, fasc. 19, p. 88.

3. Optat, *De schismate donatistarum*, l. I. c. XXII, *P. L.*, t. XI, col. 928. On trouvera dans L. Duchesne, *Le dossier du donatisme*, p. 631-640, n. 16 sq., la mention des actes produits dans les enquêtes et contre-enquêtes qui commencent avec cette lettre des donatistes et vont durer et s'entre-croiser pendant près d'un demi-siècle.

4. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. V, *P. G.*, t. XX, col. 885.

5. Le synode se composait de trois évêques gaulois, quinze évêques italiens et du pape, président ; en outre, seraient entendus dix évêques africains (dona-

son obédience. Ses adversaires durent en envoyer autant, avec Donat des Casæ Nigræ pour les diriger. Les conférences commencèrent au palais de Latran, appartenant à l'impératrice Fausta, le 2 octobre 313, et durèrent trois jours. Le premier jour, Donat et ses amis durent avant tout prouver leurs accusations contre Cécilien ; mais il fut impossible de produire ni témoins ni documents ; ceux que Donat lui-même avait amenés pour témoigner contre Cécilien déclarèrent ne savoir rien de défavorable à cet évêque, et ne purent pas pour ce motif être présentés par Donat. En revanche, il fut prouvé que Donat, alors que Cécilien n'était encore que diacre, avait excité des divisions dans Carthage ; qu'il avait rebaptisé des fidèles déjà baptisés, et, contrairement aux prescriptions de l'Église, imposé les mains à des évêques tombés, pour les rétablir dans leurs fonctions. Le second jour, les donatistes produisirent un second acte d'accusation contre Cécilien ; mais ils ne purent pas plus que la veille prouver leurs assertions. On interrompit, comme devant mener trop loin, la continuation d'une enquête déjà commencée relativement au conciliabule de Carthage (de 312) qui avait déposé Cécilien. Donat étant le troisième jour, comme les deux jours précédents, dans l'impossibilité de produire un seul témoin, Cécilien fut déclaré innocent, et Donat condamné d'après ses propres aveux. On ne pro-
[200] nonça pas de jugement sur les autres évêques de son parti ; le synode déclara, au contraire, que s'ils voulaient rentrer dans l'unité de l'Église, ils pourraient conserver leurs sièges : que dans toutes les villes où il y avait un évêque cécilien et un évêque donatiste, le plus ancien (d'après l'ordination) resterait à la tête de l'Église, tandis que le plus jeune serait préposé à un autre diocèse. Cette décision du synode fut proclamée par son président l'évêque de Rome et communiquée à l'empereur [1].

tistes) et dix évêques (cécilianistes) ; Baronius, *Annales*, ad ann. 313, n. 25-28 ; cf. Pagi, *Crit.*, 1689, n. 6-7 ; *Conc. Reg.*, t. I, col. 703 ; Labbe, *Conc.*, 1671, t. I, col. 1401-1407 ; Hardouin, *Conc.*, 1714, t. I, ind. ; Coleti, *Conc.*, t. I, col. 1425-1426 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 433 ; Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, in-fol., Venetiis, 1778, t. IV, p. 341-343 (= Zaccaria, *Thes. theolog.*, 1762, t. VII, p. 877-882) ; Jaffé, *Reg. pont. Roman.*, n. 13 (2e édit., n. 28) ; R. Ceillier, *Hist. génér. des aut. ecclés.*, t. III, p. 694-700 (2e édit., t. II, p. 624-627) ; P. Lazeri, *De conciliis Romanis prioribus IV Ecclesiæ sæculis dissertatio...*, in-4, Romæ, 1755. (H. L.)

1. S. Augustin, *Breviculus collat. cum donatistis*, d. III, c. XII, *P. L.*, t. XLIII, col. 637 ; *Epist.*, XLIII, n. 16, *P. L.*, t. XXXIII, col. 167. Cf le *Libellus synodicus*, dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. V, col. 1499 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 436.

Le synode terminé, il fut également défendu à Donat et à Cécilien de retourner immédiatement dans leurs évêchés. Cécilien fut momentanément retenu à Brescia. Quelque temps après, Donat obtint cependant la permission de se rendre en Afrique, mais non à Carthage. D'un autre côté, le pape, ou peut-être le synode avant sa clôture, envoya deux évêques, Eunomius et Olympius, en Afrique pour y proclamer que le parti pour lequel s'étaient prononcés les dix-neuf évêques réunis à Rome devait seul être considéré comme catholique. Nous voyons par là que ces deux évêques avaient pour mission de promulguer les décisions du synode ; aussi pensons-nous avec du Pin que leur voyage, dont la date est incertaine, doit être placé immédiatement après la clôture du synode de Rome. Les deux évêques entrèrent en communion avec le clergé de Cécilien à Carthage ; mais les donatistes s'efforcèrent d'empêcher les évêques d'accomplir leur mandat. Quelque temps après, Donat étant retourné à Carthage, Cécilien revint de son côté au milieu de son troupeau [1].

De nouveaux troubles ne tardèrent pas à agiter l'Afrique, et les donatistes portèrent encore leurs plaintes contre Cécilien devant l'empereur. Constantin, irrité de leur entêtement, les renvoya d'abord tout simplement à la décision du synode de Rome [2]. Ils répondirent en protestant qu'ils n'avaient pas été suffisamment écoutés à Rome, et Constantin décida : d'abord, qu'on ferait une enquête minutieuse, pour savoir si Félix d'Aptughi avait réellement livré les saintes Écritures, ensuite, que toute la controverse serait définiti- [201]
vement résolue dans une grande assemblée des évêques de la catholicité, et, en conséquence, il convoqua les évêques de son empire pour le 1er août 314 au concile d'Arles, dans les Gaules.

1. La chronologie de Hefele est fautive. La délégation des évêques Eunomius et Olympius qu'il fixe au mois d'octobre 313 se rapporte à la fin de 316 ou au commencement de 317 ; cf. L. Duchesne, *Le dossier du donatisme*, p. 636, 646-649 ; A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 514. Tous les événements résumés dans le paragraphe : « Le synode terminé... de son troupeau... » sont donc anticipés. (H. L.)

2. S. Optat, *op. cit.*, l. I, c. XXIII, *P. L.*, t. XI, col. 930 ; [H. de Valois, *Dissertatio de schismate donatistarum*, dans son édit. d'Eusèbe, *Hist. ecclés.*, in-fol., Paris, 1659 ;] Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1704, t. VI, cf. t. XIII ; H. Noris, *Historia donatistarum*, in-4, Veronæ, 1729 (édit. des Ballerini) ; Chr. W. Fr. Walch, *Entwurfe in. vollst. Historie der Ketzereien bis auf d. Reform.*, in-8, Leipzig, 1768, t. IV, p. 353, une bibliographie assez complète des anciens travaux ; Ribbeck, *Donatus und Augustinus oder der erste entscheidende Kampf zwischen Separatismus und Kirche, ein kirchenhistorische Versuch*, in-8, Elberfeld, 1857-1858. (H. L.)

15. Concile d'Arles dans les Gaules (314)[1].

Cécilien et quelques-uns de ses amis, ainsi que des députés du parti des donatistes, furent conviés à ce concile, et les fonctionnaires de l'empire furent chargés de subvenir aux frais de voyage de ces évêques. Constantin invita spécialement plusieurs évêques, entre autres celui de Syracuse[2]. D'après certaines traditions, il n'y aurait pas eu moins de six cents évêques réunis à Arles[3]. Baronius, s'appuyant sur une fausse version de saint Augustin, en fixe le nombre à deux cents ; Ellies du Pin croit qu'il n'y eut à Arles que trente-trois évêques, parce que c'est le nombre indiqué par le titre de la lettre du synode adressée au pape Sylvestre[4] et par la

1. Eusèbe, *Hist. ecclés.*, l. X, c. v, *P. G.*, t. xx col. 888 ; Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 314, n. 35-71. Cf. Pagi, *Crit.*, 1689, n. 17, 20-24 ; Sirmond, *Conc. Galliæ*, 1629, t. i, p. 1 ; *Conc. regia*, 1644, t. ii, col. 22 ; Labbe, *Conc.*, 1671, t. i, col. 1421-14-3, 1456, 1565-1572 ; Hardouin, *Conc.*, 1714, t. i, col. 259 ; *Hist. littér. de la France*, 1733, t. i, part. 2, p. 52-57 ; Ceillier, *Hist. aut. ecclés.*, 1732, t. iii, p. 700-712 ; 1865, t. ii, p. 627-635 ; Coleti, *Conc.*, 1728, t. i, col. 1445, 1486 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. ii, col. 463 ; Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, 1778, t. iv, p. 344-345 (= Zaccaria, *Thes. theolog.*, 1776, t. vii, p. 883-885) ; M. Routh, *Reliq. sacræ*, 1846, t. iv, p. 253 ; D. Labat, *Concilia Galliæ*, t. i, p. 83-130 ; Haddan et Stubbs, *Conc.*, t. i, p. 7 ; Wilkins *Concil.*, t. iv, p. 708 ; Lauchert, *Die Canones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, dans *Krügersche Sammlung*, 1896, t. xviii-xix, p. 26-29 ; D. Coustant, *Epist. rom. pontif.*, p. 345 ; Jaffé, *Regesta pontif. roman.*, t. i, p. 314 ; Van Espen, *Commentarius in canones et decreta*, Coloniæ, 1755, p. 101 ; Tillemont, *Mém. hist. eccl.*, 1704, t. iv, p. 162, 632 sq. ; Duguet, *Conférences ecclésiastiques ou dissertations sur les auteurs, les conciles et la discipline des premiers siècles de l'Église*, in-4, Cologne, 1742, t. i, p. 461-556 ; t. ii, p. 1-69 ; Bruns, *Canones apostol. et concil.*, Berlin, 1839, t. ii ; München, *Abhandlung über das erste Concil von Arles*, dans *Bonner Zeitschrift für Philos. und Theologie*, t. ix, p. 78 ; t. xxvi, p. 49 ; t. xxvii, p. 42 ; *British bishops in council of Arles*, dans *The Month*, 1885, t. lv, p. 380 ; F. X. Funk, *Die Zeit der ersten synode von Arles*, dans *Theolog. Quartals.*, 1890, t. lxxii, p. 296-304 ; réimprimé dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, in-8, Paderborn, 1897, t. i, p. 352-358 ; L. Duchesne, *La date du concile d'Arles*, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1890, t. x, p. 640-644 ; *Dict. d'arch. chrét. et de liturg.*, t. i, col. 2904, 2914-2916. (H. L.)

2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. v, *P. G.*, t. xx, col. 888 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. i, col. 259 sq. ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. ii, col. 463 sq.

3. Hardouin, *op. cit.*, t. i, col. 261 ; Mansi, *op. cit.*, t. ii, col. 469, note *a* ; col. 473, note *z*.

4. Hardouin, *op. cit.*, t. i, col. 261 ; Mansi, *op. cit.*, t. ii, col. 469.

liste du personnel [1] qui se trouve dans plusieurs manuscrits; malgré ce nombre relativement restreint, on peut dire que toutes les provinces de l'empire de Constantin étaient représentées au concile. Outre ces trente-trois évêques, la liste du personnel nomme encore un nombre assez considérable de prêtres et de diacres, dont les uns accompagnaient leurs évêques, dont les autres représentaient leurs évêques absents et en étaient les mandataires. Ainsi le pape Sylvestre était représenté par les deux prêtres Claudien [202]
et Vite et les deux diacres Eugène et Cyriaque : Marin d'Arles, l'un des trois *judices ex Gallia* qui avaient été antérieurement désignés par l'empereur, paraît avoir présidé l'assemblée ; du moins son nom se trouve le premier dans la lettre du synode [2]. Avec

1. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 266; Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 476. Il ne faut pas oublier que cette liste n'est pas tout à fait d'accord avec l'inscription de la lettre au pape et que parmi les trente-trois noms de la lettre synodale quelques-uns ne sont indiqués dans la liste du personnel que comme ceux de prêtres mandataires des évêques. Cf. sur cette liste que Quesnel a considérée à tort comme une copie des souscriptions de la lettre synodale, Ballerini, *Notes* dans S. Leonis, *Opera*, t. II, col. 851, 1018 sq.

2. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 261 ; Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 469. [Les signatures de ce concile appellent de grandes réserves. Le pape Sylvestre qui se fait représenter à Arles par deux prêtres et deux diacres n'aura que deux prêtres pour le représenter à Nicée, de même le pape Jules à Sardique. Marin d'Arles est assisté par un prêtre et quatre diacres, ce qui paraît bien anormal, surtout quand on voit Vérus, l'évêque de Vienne, alors capitale de la province dont dépendait Arles, flanqué d'un unique exorciste. On s'explique difficilement le nombre de trente-trois évêques présents avec les termes de la lettre de Constantin à Chrestos de Syracuse, *P. G.*, t. XX, col. 889 : Ἐπειδὴ τοίνυν πλείστους ἐκ διαφόρων καὶ ἀμυθήτων τόπων ἐπισκόπους εἰς τὴν Ἀρελατησίων πόλιν εἴσω Καλανδῶν Αὐγούστων συνελθεῖν ἐκελεύσαμεν .« Nous avons convoqué à Arles, le jour des calendes d'août, les évêques de localités diverses et en nombre presque indéfini ». Une semblable expression s'accorderait bien avec les manuscrits qui parlent de 600 évêques présents à Arles, si ce nombre n'était tout à fait inacceptable. La coïncidence du nombre 33 entre la lettre synodale et la liste du personnel mérite néanmoins une grande considération ; mais ici encore une difficulté surgit. Parmi les titulaires de la lettre synodale se trouvent deux prêtres, un diacre et un autre diacre qui n'a pas signé. De plus, on lit dans la lettre : *Placuit etiam a te, qui majores diœceses tenes, per te potissimum omnibus intimari ;* une telle phrase ne semble guère acceptable à la date de 314. Tout dans la lettre synodale paraît donc suspect. Mansi, *Conc. ampliss. collect.*, t. II, col. 463-512, fait ces deux remarques : *I. Neque plenarium, neque universale fuisse hoc concilium late probat Pagius ad Baron.* A. D. *314, n. 1 sq. ; II. Baronii sententiam asserentis ducentos episcopos huic concilio interfuisse tuetur et confirmat Pagius, id., n. 22-23.* Hefele a fort justement fait observer que cette

Martin [1] la lettre nomme Agroecius de Trèves [2], Théodore d'Aquilée, Protérius de Capoue, Vocius de Lyon, Cécilien de Carthage, Réticius d'Autun (un des *judices ex Gallia*), Ambitausus (*Imbetausius*) de Reims, Mérocles de Milan, Adelphius de Londres, Materne de Cologne, Libère d'Emérita en Espagne, etc., etc.; ce dernier s'était déjà trouvé au synode d'Elvire.

On voit que la plus grande partie de la chrétienté occidentale était représentée à Arles, et l'empereur Constantin pouvait dire avec raison : « J'ai convoqué un nombre presque infini d'évêques de l'empire [3]. » Nous pouvons considérer l'assemblée d'Arles comme un concile général de l'Occident (ou du patriarcat romain) [4]; il ne peut cependant passer pour un concile œcuménique, par ce seul motif que les autres patriarcats n'y prirent point part, n'y furent pas invités, et que notamment l'Orient, comme le dit saint Augustin [5], ignora à peu près complètement la controverse donatiste. Mais saint Augustin n'a-t-il pas lui-même déclaré ce concile œcuménique? Pour répondre affirmativement à cette question, on en a appelé au second livre de son écrit *De baptismo contra donatistas* [6], où il dit : « La question relative au second baptême a été décidée contre Cyprien dans un concile plénier, de toute l'Église, *plenarium concilium*, dans un *concilium universæ Ecclesiæ* [7]. Mais on ne sait si saint Augustin entend par là le concile d'Arles, ou s'il

dernière assertion repose uniquement sur une mauvaise lecture de saint Augustin, *Contr. epist. Parmeniani*, tit. I, c. v, *P. L.*, t. XLIII, col. 40 sq., mais non loin de là il y revient et dit : « On ne peut cependant pas nier que saint Augustin. *Epist.*, XLIII, c. VII, n. 19, *P. L.*, t. XXXIII, col. 169, n'appelle ce concile : *plenarium universæ Ecclesiæ concilium*. C'est une erreur, voici comment s'exprime saint Augustin : *Ecce putemus illos episcopos, qui Romae judicarunt, non bonos judices fuisse; restabat adhuc plenarium Ecclesiæ universæ concilium, ubi etiam cum ipsis judicibus causa posset agitari, ut si male judicasse convicti essent, eorum sententia solverentur.* (H. L.)]

1. Dans Mansi, l. c., p. 469; Hard., t. I, p. 261.

2. Marx, *Der Biograph des Bishofs Agritius von Trier*, dans *West-deustche Zeitschrift Gesch. Kunst*, 1893, t. XII, p. 37-50. (H. L.)

3. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. v, *P. G.*, t. XX, col. 889.

4. Pagi, *Crit. Baronii*, 1689, ad ann. 314, n. 21; la deuxième expression nous paraît beaucoup plus exacte que la première. (H. L.)

5. Saint Augustin, *Contra Cresconium*, l. IV, c. XXV, *P. L.*, t. XLIII, col. 565; Pagi, *op. cit.*, n. 17.

6. Saint Augustin, *De baptismo contra donatistas*, l. II, c. IX, n. 14, *P. L.*, t. XLIII, col. 135.

7. Saint Augustin, *P. L.*, t. XLIII, col. 135.

n'a pas plutôt en vue celui de Nicée, comme le pense Pagi [1]. On ne peut cependant pas nier que saint Augustin, dans sa 43e lettre, parle du concile d'Arles, et le nomme *plenarium Ecclesiæ universæ concilium* [2]. Seulement il ne faut pas oublier que l'expression *concilium plenarium* ou *universale* est souvent employée surtout en Afrique en parlant d'un concile national [3], et que, dans le passage cité, saint Augustin a en vue *Ecclesia universa occidentalis*, et non l'Église *universalis*, dans le sens le plus absolu. [203]

Les délibérations du concile d'Arles furent ouvertes le 1er août 314 [4]; Cécilien et ses accusateurs y assistèrent; mais ces derniers ne purent pas plus qu'auparavant prouver leurs accusations. Nous n'avons malheureusement pas au complet les actes du concile; la lettre synodale déjà citée nous apprend cependant que les accusateurs

1. Pagi, *Crit. Baronii*, ad. ann. 314, n. 18.

2. *Epist.*, XLIII, c. VII, n. 19, *P. L.*, t. XXXIII, col. 169. [Voir p. 276, note 2, dans laquelle on a relevé cette assertion erronée de l'auteur. (H. L.)]

3. Pagi, *op. cit.*, n. 19; Hefele, *Controversen in betr. der Synode von Sardika*, dans *Theol. Quartals.*, 1852, t. XXXIV, p. 406. [Sur la réelle gravité du concile d'Arles, cf. J. Turmel, dans la *Revue catholique des Églises*, 1905, t. II, p. 211. (H. L.)]

4. La date du concile a été discutée par F. X. Funk, *Die Zeit der ersten Synode von Arles*, dans *Theol. Quartals.*, 1890, t. LXXII, p. 296-304, et par L. Duchesne. *La date du concile d'Arles*, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 640-644. Cette date ne peut varier qu'entre les années 314, 315 et 316; elle se place au 1er août de l'une de ces années. Saint Augustin nous apprend, *Epist.*, XLIII, n. 20, *P. L.*, t. XXXIII, col. 169, que Constantin prit ses mesures pour évoquer l'appel des Donatistes devant le concile d'Arles pendant son séjour à Rome; il faut donc écarter l'année 316 puisque, pendant cette année, nous trouvons Constantin à Arles le 13 août et à Milan le 10 novembre. Cette date de 316 avait été proposée par O. Seeck, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, *Röm. Abtheilung*, 1889, t. X, p. 217. Pendant l'année 315, on ne rencontre Constantin à Rome que du 18 juillet au 27 septembre; or les procédures du concile ont rempli une partie du mois d'août et il y a eu des jours inoccupés ou remplis par des événements dont les documents ont gardé la trace et qu'on ne saurait faire tenir dans l'intervalle d'un mois. On se trouve ainsi ramené à la date 314 à laquelle M. O. Seeck oppose un texte d'Eusèbe qui dit que « c'est surtout à l'Église de Dieu que Constantin consacrait ses pensées; des discordes s'étant produites en différents pays, il intervenait comme un commun évêque établi par Dieu et assemblait des conciles de ministres de Dieu. Il ne dédaignait pas de paraître au sein de leurs délibérations ». Conclure de ces généralités au cas particulier de l'empereur présent dans le concile d'Arles est inacceptable. D'ailleurs dans l'hypothèse de la présence de Constantin à Arles, on ne s'explique plus l'appel à l'empereur formulé par les donatistes à l'issue de ce concile. (H. L.)

de Cécilien furent ou condamnés ou éconduits à cause de leur impudence (*aut damnati sunt aut repulsi*). Ce renseignement permet de conclure que Cécilien fut acquitté, et c'est en effet ce qui résulte de la suite de la controverse donatiste.

Le concile dit dans sa lettre au pape, « qu'il aurait fort désiré que le pape (Sylvestre) eût pu assister en personne aux sessions, que le jugement porté contre les accusateurs de Cécilien eût certainement été plus sévère [1]. » Le concile faisait probablement allusion aux conditions favorables qu'il avait faites aux évêques et aux prêtres donatistes, dans le cas où ils se réconcilieraient avec l'Église.

La lettre du concile ne renferme pas d'autre renseignement au sujet de l'affaire des donatistes. Lors de la conférence religieuse accordée aux donatistes, en 411, on lut une lettre des évêques africains [2] portant que, dès l'origine du schisme, on avait consenti à ce que tout évêque donatiste réconcilié avec l'Église, alternerait dans l'exercice de la juridiction épiscopale avec l'évêque catholique; que si l'un des deux mourait, le survivant serait, par le fait, son successeur; enfin que, dans le cas où une Église ne voudrait pas avoir deux évêques, tous deux résigneraient, et qu'on en élirait un nou-
[204] veau. De ces mots : Il en a été convenu ainsi dès le début avec les donatistes, Tillemont [3] conclut que c'est au concile d'Arles que fut prise cette décision.

Le concile d'Arles ne se contenta pas de juger l'affaire des donatistes : il voulut résoudre la controverse pascale, la question du baptême des hérétiques, et promulguer diverses prescriptions disciplinaires. Il se servit de la formule : *Placuit ergo, præsente Spiritu sancto et angelis ejus;* et il pria le pape, qui avait *majoris diœceseos gubernacula*, de promulguer partout ses décrets [4]. Le synode lui

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 469 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 262

2. S. Augustin, *Epist.*, CXXVIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 489 ; *Breviculus collationis cum don.*, d. I, c. V, *P. L.*, t. XLIII, col. 615.

3. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, Bruxelles, 1732 : *Dissertation sur les donatistes*, art. XXI, t. VI, p. 21.

4. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 261 sq. ; Mansi, t. II, col. 469. Sur le concile d'Arles, de 314, il existe deux lettres synodales. La première adressée au pape Silvestre se trouve dans ms. Paris, lat. *1711* ; la deuxième, la plus courte, dans les mss. de Cologne *CCXIII*, olim Darmstadt *2326*, du VII[e] s. ; Novare, *LXXXIV*, du IX[e], (et les manuscrits qui dérivent de lui et qui sont mss. Brescia, *B*, *II*, *13*, X[e] s. ; Monza, *h. 3*, *151*, X[e] s. ; Novare, *XXX*, X-XI[e] s. ; Lucques, *124*, XI[e] s ; Novare, *XV*, XII[e] s. ; cf. Maassen, *op. cit.*, p. 717), enfin dans le

adressa aussi le texte complet de ses vingt-deux canons, tandis que dans la lettre citée plus haut il n'en avait donné qu'un court extrait; on peut donc soutenir, avec les Ballerini [1], que le synode adressa deux lettres au pape : dans la première, il s'étendait, après l'énumération des évêques présents, sur l'affaire des donatistes et ne donnait qu'un court aperçu des autres décisions [2], tandis que la seconde renfermait littéralement et exclusivement tous les décrets, et ne s'adressait au pape que dans le prologue et dans le premier canon. Les bénédictins de Saint-Maur ont publié le meilleur texte de cette seconde lettre synodale et des canons du concile d'Arles, [205] dans le premier volume de leur *Collectio conciliorum Galliæ*, de 1789, dont malheureusement la suite n'a pas paru [3]. Nous adopterons ce texte :

Domino sanctissimo fratri Silvestro Marinus vel cœtus episcoporum qui adunati fuerunt in oppido Arelatensi. Quid decrevimus [4] communi consilio caritati tuæ significamus, ut omnes sciant quid in futurum observare debeant.

Can. 1. — Ut uno die et tempore pascha celebretur.

Primo loco de observatione Paschæ Domini, ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observetur et iuxta consuetudinem litteras ad omnes tu dirigas.

Par ce canon, le concile d'Arles voulait faire prédominer partout

ms. Saint-Germain, Harlay, *386*, xe s., auj. Bodleien., *893*. Maassen a donné une édition de la lettre abrégée, p. 950. Les canons sont disposés en deux séries, une fois série complète, une autre fois on a supprimé les can. 3, 5-7, 9, 11, 13, 15, 18-22. Incip. : *Quid decreverimus communi* ; explicit : *fructus paenitentiae.*

Les canons d'Arles se trouvent : 1. Dans la collection du ms. de Corbie, ms. lat. Saint-Germain, *936*, VI-VIIe s ; 2. Ms. Cologne, *CCXIII*, app. IV, VIIe s. (*olim* Darmstadt, *2326*) ; 3. Ms. Lorsch, aujourd'hui ms. Vatic. Palat. *574*, IXe s. ; 4. Ms. d'Albi, 2, IXe s. ; Ms. de Toulouse, *B. 63* ; 5. Ms. de Saint-Maur, aujourd'hui à Paris, lat. *1451*, IXe s. ; 6. Ms. de Diessen, auj. Munich, lat. *5508*, IXe s. ; 7 Ms. de Reims, auj. Berlin, Philipp. *1743*, VIIIe s., fol. 32 ; 8. *Collectio hispana* et *Epitome hispana* ; 9. Collection du ms. de Novare (plus haut) ; 10. Lyon, auj. Berlin, Philipp. *1745*, VIIIe s. ; Paris, lat. *1452*, Xe s. ; 11. Saint-Amand, auj. Paris, lat. *3846*, IXe s. ; lat. *1455* ; 12. Ms. Paris, *3838* ; ms. Saint-Germain, Harlay, *386*, auj. Bodleien., *893* ; cf. Maassen, *op. cit.*, p. 188 sq. (H. L.)

1. Ballerini, *Notes* dans S. Leonis, *Opera*, t. II, p. 1019.
2. Nolte, *Miscellanea*, dans *Theolog. Quartals.*, 1867, p. 51 sq.
3. Réimprimé dans Bruns, *Bibliotheca ecclesiastica*, t. I, part. 2, p. 107.
4. *Decreverimus*, Lauchert. (H. L.)

le comput romain relatif à la Pâque, par conséquent abolir celui d'Alexandrie, et tout autre qui serait différent (en supposant que les évêques du concile connussent la différence qui existait entre le comput romain et celui d'Alexandrie). Nous avons indiqué plus haut [1] les opinions les plus fondées sur la controverse relative à la fête de Pâques et nous y reviendrons plus loin dans l'histoire du concile de Nicée [2].

Can. 2. — Ut ubi quisque ordinatur ibi permaneat [3].

De his qui in quibuscumque locis ordinati fuerint ministri, in ipsis locis perseverent.

Le canon 21 contient la même décision, avec cette différence que le premier ne parle que des ministres inférieurs de l'Église, tandis que le second parle des prêtres et des diacres, et tous deux expriment l'opinion de l'ancienne Église, suivant laquelle l'ecclésiastique attaché à une église ne devait point passer dans une autre. Nous trouvons la même défense dans les canons apostoliques n°s 14 et 15 (13 et 14) et dans le 15e canon de Nicée cité plus loin. On se demande si ce canon d'Arles défend seulement de passer d'un diocèse dans un autre, ou s'il défend de passer d'une paroisse dans
[206] une autre sans sortir du diocèse. München a compris le canon dans ce dernier sens, en se fondant sur le 77e canon du synode d'Elvire [4] qui montre que chaque église dans un diocèse avait un clergé inamovible [5]. On comprend que la défense de changer d'église, dans le même diocèse, renferme *a fortiori* celle de passer d'un diocèse dans un autre.

1. Voir plus haut, p. 87 sq.

2. Ce canon ne semble vouloir dire autre chose sinon qu'on voulait surtout assurer l'uniformité par l'envoi des lettres de Rome, sans viser directement à l'abolition du comput alexandrin. (H. L.)

3. Duguet, *Sur le 2e et le 21e canon du premier concile d'Arles. On prouve : 1° l'obligation qu'ont les clercs de demeurer attachés à l'Église où ils ont reçu l'ordination. 2° On marque les raisons qui peuvent les en dispenser*, dans *Confér. ecclés.*, t. I, p. 460-468. (H. L.)

4. *Bonner Zeitschrift fur Philos. und Theologie*, t. XXVI, p. 61 sq.

5. Voir plus haut, p. 262. [On trouvera tous les principaux textes relatifs à cette question dans Duguet, *loc. cit.* (H. L.)]

CAN. 3. — UT QUI IN PACE ARMA PROJICIUNT EXCOMMUNICENTUR [1].

De his qui arma projiciunt in pace [2], *placuit abstineri eos a communione.*

Ce canon a été interprété de diverses manières : Yves de Chartres a lu, au lieu de *in pace*, *in prælio,* et un ancien manuscrit, que Surius a étudié, portait *in bello*. Dans ce cas, le sens serait : « Celui qui jette les armes durant le combat sera excommunié. » Sirmond essaya une seconde explication reposant sur ce que *arma projicere* n'est pas synonyme de *arma abjicere*, et signifie *arma in alium conjicere* [3]. Ainsi, d'après lui, le canon défend de se servir d'armes en dehors du cas de guerre. München a développé cette explication en appliquant l'*arma projicere in pace* aux combats des gladiateurs, et il a considéré ce canon comme une prohibition de ces jeux sanglants. Constantin le Grand, dit-il, défendit, le 1er octobre 325, les jeux des gladiateurs presque dans les mêmes termes : *Cruenta spectacula in* OTIO CIVILI *et domestica* QUIETE *non placent ; quapropter omnino gladiatores esse prohibemus.* En outre, les deux canons suivants, ajoute München, sont dirigés contre les *spectacula* qui étaient si

1. Duguet, *Sur le 3e canon du premier concile d'Arles. On expose la tradition de l'Église en faveur de la profession des armes ; et on examine les raisons et les autorités qui paraissent les condamner*, dans *Confér. ecclés.*, t. I, p. 469-482 ; Ad. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, in-8, Tübingen, 1905, p. 87-89 ; Vacandard, *La question du service militaire chez les chrétiens des premiers siècles*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 juillet, 1er août 1906. On a torturé le texte de ce canon pour lui faire dire le contraire ou, du moins, autre chose que ce qu'il dit. L'idée d'excommunier ceux *qui arma projiciunt* a paru insupportable ; on s'est évertué à découvrir des sens équivalents, ainsi *arma projicere* signifierait *arma in alium conjicere* et le canon ferait défense à tout chrétien, en temps de paix, de porter les armes. Cette explication n'est fondée sur rien. La substitution de *in bello* à *in pace* ne témoigne pas de moins d'inintelligence du texte ; l'interprétation qui voit ici un canon relatif aux gladiateurs est purement gratuite. Il faut laisser au texte son sens littéral. Par suite des idées qui avaient cours parmi les chrétiens sur le service militaire, un certain nombre de fidèles ne se faisait pas scrupule de déserter, afin de ne pas servir dans les légions ; l'Église ne se contente pas de blâmer cette licence, mais elle frappe les déserteurs de la peine de l'excommunication. C'est, on le voit, le sens de Gabriel de L'Aubespine que nous adoptons, sauf en ce qui concerne *in pace*, où son explication nous semble trop raffinée ; *in pace* veut dire selon nous que l'excommunication ne vise pas la désertion devant l'ennemi, mais en temps de paix. (H. L.)

2. On trouve les variantes *in praelio, in bello.*

3. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 481.

odieux aux premiers chrétiens, et cette connexion autorise à rapporter aussi ce canon 3[e] aux spectacles, c'est-à-dire aux combats de gladiateurs [1]. L'Aubespine a essayé une quatrième explication : Beaucoup de chrétiens, dit-il, avaient eu, sous les empereurs païens, des scrupules religieux à l'égard du service militaire, et refusaient nettement de prendre les armes, ou bien désertaient ; le synode, en considération des changements introduits par Constantin, formule l'obligation qu'ont les chrétiens de servir à la guerre, et cela parce que l'Église est en paix (*in pace*) sous un prince ami des chrétiens [2].
[207] Cette explication a été adoptée, entre autres, par dom Ceillier [3], par Herbst [4], par le *Dictionnaire des conciles* publié par l'abbé Migne [5] et par plusieurs autres auteurs. Sa simplicité doit la faire considérer comme une des meilleures [6].

CAN. 4. — UT AURIGÆ DUM AGITANT EXCOMMUNICENTUR.

De agitatoribus qui fideles sunt, placuit eos quamdiu [7] agitant a communione separari.

Ces *agitatores* sont les cochers et les écuyers des courses, c'est-à-dire les *aurigæ* du 62[e] canon du concile d'Elvire. Le concile prohibe ici les courses de chevaux et de chars, qui avaient lieu au cirque.

CAN. 5. — UT THEATRICI QUAMDIU AGUNT EXCOMMUNICENTUR.

De theatricis, et ipsos placuit quamdiu agunt a communione separari [8].

1. München, *Ueber das erste Concil von Arles*, dans *Bonner Zeitschrift fur philos. kathol. Theol.*, t. XXVI, p. 74 sq.
2. L'Aubespine, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 492.
3. R. Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés*, 1732, t. III, p. 705.
4. Herbst, *Synode von Arles*, dans *Theol. Quartals.*, 1821, t. III, p. 666.
5. Peltier, *Dictionn, des conciles*, in 4, Paris, 1847, t. I, col. 199.
6. Hefele, *Conciliengeschichte*, 1[re] édition, préférait l'explication de München, dans la 2[e] édition il se rallie à L'Aubespine.
7. Rapprocher ce canon du canon 7[e]. Ici, on ne voit point la pratique de l'idolâtrie, mais une pratique répréhensible qui fait que les cochers ne sont excommuniés que pendant le temps où ils exercent leur profession, et ne sont pas soumis à une pénitence quand ils cessent. (H. L.)
8. Hefele, *Ueber den Rigorismus in dem Leben und den Anschauungen der alten Christen*, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1841, t. XXIII, p. 396 sq. [Duguet, *Sur le 4[e] et le 5[e] canon du premier concile d'Arles. L'on montre que l'Église a toujours regardé comme indignes de la communion des fidèles ceux qui font*

Can. 6. — Ut in infirmitate conversi manus impositionem accipiant.

De his, qui in infirmitate credere volunt, placuit iis debere manum imponi.

Le 39e canon d'Elvire s'exprime de la même manière, et nous avons dit en le commentant [1], que les mots *manum imponere* étaient compris par les uns comme une simple cérémonie d'admission au catéchuménat (sans le baptême); par les autres, comme exprimant même l'administration de la confirmation. [208]

Can. 7. — De fidelibus qui præsides fiunt vel rem publicam agere volunt [2].

De præsidibus qui fideles ad præsidatum prosiliunt, placuit ut cum promoti fuerint literas accipiant ecclesiasticas communicatorias, ita tamen ut in quibuscumque locis gesserint, ab episcopo ejusdem loci cura illis [3] agatur, et cum cœperint contra disciplinam agere, tum demum a communione excludantur. Similiter et de his, qui rem publicam agere volunt.

Comme le précédent, ce canon rappelle une ordonnance analogue du synode d'Elvire. Le canon 56e d'Elvire avait statué que le chrétien, investi d'une fonction publique, devait s'abstenir de paraître dans l'église pendant la durée de ces fonctions, parce que celles-ci le

profession de divertir le peuple par les spectacles, qu'elle en a interdit l'assistance aux fidèles ; et que les prétextes dont on se sert aujourd'hui pour les justifier ont été prévus par les Pères, dans *Confér. ecclés.*, 1742, t. I, p. 482-503. La dissertation de Hefele ci-dessus mentionnée sera utilement complétée par A. Stara, *Zur Würdigung der kirchlichen Anschauungen über des Theaterwesen*, dans *Theolog. Quartals.*, 1887, t. LXIX, p. 632-666. Même observation que pour le canon précédent. (H. L.)]

1. Cette imposition des mains aux malades qui voulaient être reçus dans l'Église est-elle une simple cérémonie d'admission au catéchuménat, ou bien est-ce le sacrement de confirmation ? On ne trouve pas de textes suffisamment clairs pour entraîner la conviction dans un sens ou dans l'autre. Ce problème reparaît au canon 8e qui prescrit l'imposition des mains pour ceux qui rentrent dans l'Église après avoir été baptisés dans l'hérésie. L'analogie avec Elvire doit faire incliner vers l'interprétation qui voit l'imposition des mains faisant des *chrétiens* non des *fidèles*. (H. L.)

2. Duguet, *Sur le 7e canon du premier concile d'Arles, qui n'admet qu'en tremblant à l'usage des sacrements les magistrats actuellement en charge*, dans *Confér. ecclés.*, 1742, t. I, p. 503-511. (H. L.)

3. Mansi : *de illis*. (H. L.)

mettaient nécessairement en contact avec le paganisme [1]. Mais depuis le concile d'Elvire, un grand changement s'était opéré : Constantin protégeait le christianisme, l'Église avait obtenu une pleine liberté, et si, antérieurement déjà, les chrétiens avaient souvent revêtu des fonctions publiques [2], ce fait allait désormais se reproduire bien plus fréquemment. Il fallait donc, sous un empereur chrétien, et les circonstances se trouvant modifiées, que l'ancienne rigueur fût adoucie, et c'est dans ce sens que le canon d'Arles modifia la prescription d'Elvire. Si un chrétien, dit-il, devient *præses*, c'est-à-dire gouverneur, il n'est plus obligé, comme autrefois, de s'abstenir de l'église : au contraire, on lui donnera des lettres de recommandation pour l'évêque de la contrée qui lui est confiée (les gouverneurs étaient envoyés hors de leur pays natal, afin d'administrer plus impartialement). L'évêque devra étendre sa sollicitude sur lui, c'est-à-dire le surveiller, l'assister de ses conseils, afin qu'il ne commette pas d'injustice dans une charge qui renferme le *jus gladii*. S'il n'écoute pas les avertissements de l'évêque, s'il viole réellement la discipline chrétienne, alors seulement il devra être exclu de l'Église. On tiendra la même ligne de conduite vis-à-vis des autorités municipales comme vis-à-vis des fonctionnaires impériaux [3].
[209] Baronius a faussement interprété ce canon, en croyant qu'il exclut des charges publiques les hérétiques et les schismatiques [4].

CAN. 8. — DE BAPTISMO EORUM, QUI AB HÆRESI CONVERTUNTUR.

De Afris, quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent, placuit, ut si ad Ecclesiam aliquis de hæresi venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur ut accipiat Spiritum sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur.

Nous avons vu plus haut [5] que plusieurs synodes africains, tenus sous Agrippinus et saint Cyprien, prescrivirent que quiconque aurait été baptisé par un hérétique, devrait être de nouveau baptisé en rentrant dans le giron de l'Église. Le concile d'Arles abolit cette loi (*lex*) des Africains, et ordonna de ne pas rebaptiser ceux qui auraient

1. Voir plus haut. p. 252.
2. Eusèbe, *Hist., ecclés.*, l. VIII, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 740. [Cf. *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 2878-2884. (H. L.)]
3. München, *op. cit.*, p. 42 sq.; Peltier, *Dictionn. des conciles*, t. I, col. 193.
4. Baronius, *Annales*, ad ann. 314, n. 57.
5. Voir plus haut, p. 172 sq.

reçu le baptême par les mains des hérétiques au nom de la sainte Trinité, et de leur imposer simplement les mains, *ut accipiat Spiritum sanctum*. Ainsi que nous l'avons déjà dit [1], l'*impositio manuum* sur ces convertis était faite *ad pænitentiam* ou *ad confirmationem*. Le concile d'Arles promulgua dans ce canon 8 la règle de tout temps en vigueur et qui s'est conservée jusqu'à nous, touchant le baptême conféré par les hérétiques ; elle fut adoptée et renouvelée par le canon 19 du concile œcuménique de Nicée [2].

On lit dans plusieurs manuscrits, *Arianis*, au lieu de *Afris* [3], mais on sait qu'au temps du premier synode d'Arles la secte arienne n'existait pas encore. Binius a cru, et peut-être avec quelque raison, que ce canon faisait allusion aux donatistes, et voulait réfuter leur

1. Voir plus haut, p. 283.

2. Voir aussi le prétendu canon 7e du IIe concile œcuménique de Constantinople, en 381. [Duguet, *Sur le 8e canon du premier concile d'Arles. On résout différentes questions sur le baptême des hérétiques et sur la manière de les reconcilier à l'Église*, dans *Confér. ecclés.*, t. I, p. 512-556. A partir du concile d'Arles, en 314, une expression importante pour la théologie fait place à une autre. Le décret du pape Etienne relatif à la rebaptisation des hérétiques établissait comme condition indispensable à l'admission dans l'Église l'imposition des mains *in pœnitentiam*. A partir de 314 ce terme disparaît, désormais, dans l'Église romaine, l'imposition des mains est dite *ad Spiritum sanctum*. Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 265 ; Sirice, *Epist.*, I, 1, dans Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 847 ; *Epist.*, V, 8, *P. L.*, t. XIII, col. 1160 ; Innocent Ier, *Epist.*, I, 8 ; XVII, 4, *P. L.*, t. XX, col. 475, 531. Nous trouvons la raison de cette substitution dans ces paroles du pape Léon Ier : *quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute susceperunt*, *Epist.*, CLIX, 7, *P. L.*, t. LIV, col. 1139 ; *invocata virtute Spiritus sancti quam ab hæreticis accipere non potuerunt*, *Epist.*, CLXVIII, 18, *P. L.*, t. LIV, col. 1200. Pour le développement de cette pratique, cf. *Dictionn. de théol. cathol.*, 1902, t. III, col. 230. Les donatistes tirant des principes posés par saint Cyprien les conséquences qu'ils renfermaient, déclarèrent nul le baptême conféré par un ministre indigne, fût-il orthodoxe. Ils tenaient pour indignes les « traditeurs » et en conséquence rebaptisaient les sujets qui avaient été baptisés par ceux-ci. Sur ce point ils furent condamnés. Saint Optat de Milève admet la validité du baptême administré par les donatistes qui ne sont que schismatiques ; quant au baptême des hérétiques, il ne l'accepte pas. *De schismate donatistarum*, l. I, n. 10, 12, *P. L.*, t. XI, col. 903 ; *Id.*, l. V, n. 3, *P. L.*, t. XI, col. 1048. Le concile de 314 plaça la question sur son terrain véritable. On déclara valide le baptême conféré selon la forme prescrite par l'Évangile et pratiquée par l'Église, abstraction faite de l'orthodoxie et de la moralité du ministre. Les hérétiques devaient préalablement être interrogés sur le symbole, ce qui permettait de juger s'ils avaient été baptisés suivant la formule trinitaire ou non ; dans ce dernier cas on les rebaptisait. (H. L.)

3. Mansi, *op. cit.*, t. I, col. 472.

opinion sur l'ordination de Cécilien par Félix d'Abtughi, en posant ce principe général : qu'un sacrement est valide, même quand il a été conféré par un ministre indigne. Il n'y a cependant dans le
[210] canon 8e aucune allusion évidente relative aux donatistes ; c'est le canon 13e qui résout directement leur cas particulier et décide, si celui qui a livré les saintes Écritures peut validement ordonner [1].

Can. 9. — Ut qui confessorum litteras afferunt, alias accipiant.

De his, qui confessorum litteras afferunt, placuit ut sublatis iis litteris alias accipiant communicatorias.

Ce canon est la répétition du canon 25 du synode d'Elvire [2].

Can. 10. — Ut is, cujus uxor adulteraverit, alia illa vivente non accipiant.

De his qui conjuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt adolescentes fideles et prohibentur nubere, placuit, ut in quantum possit consilium iis detur, ne viventibus uxoribus suis, licet adulteris, alias accipiant.

Ce canon a du rapport avec le 9e canon d'Elvire. Seulement, le concile d'Arles n'envisage que le cas où le mari repousse la femme adultère, tandis que le concile d'Elvire avait parlé du cas où la femme abandonne son mari adultère. Dans les deux cas les deux conciles, s'écartant du droit civil alors en vigueur, ne veulent pas accorder à la partie innocente le droit de se remarier. Il y a toutefois cette dif-

1. On a voulu, et avec raison, appliquer aux ariens la décision pour les donatistes. On ne doit pas oublier que les collections canoniques servaient pour la pratique et non pas seulement à nous conserver des textes. (H. L.)

2. Voir plus haut, p. 235. Ce canon fait allusion aux « lettres de communion ». Il n'est pas probable, nous l'avons dit, qu'il faille voir ici ces fameux *libelli indulgentiae* dont les *lapsi* s'étaient prévalus pendant et après la persécution de Dèce (250-251). Il est question de lettres de communion dont les fidèles faisaient usage en voyage comme de lettres d'introduction auprès des évêques. Il n'est guère probable que ces lettres fussent apostillées par des confesseurs à l'exclusion des évêques, car la crise occasionnée en Afrique, vers 250, par les exigences des confesseurs orgueilleux fut locale et peu durable ; il est probable que les lettres de recommandation désignaient honorifiquement le porteur du titre de *confesseur*, titre qui procurait partout un bon accueil, ainsi que nous le dit le concile d'Elvire, canon 25e. Les deux conciles s'accordent pour ordonner la suppression de la formule amphibologique et l'emploi d'une formule ordinaire. (H. L.)

férence remarquable, qu'il est strictement défendu (can. 9e d'Elvire) à la femme de se remarier sous peine d'une excommunication perpétuelle, tandis qu'il est vivement *conseillé* aux hommes, dans le cas où ils seraient encore jeunes (*in quantum possit consilium iis detur*), de ne pas contracter un nouveau mariage. Cependant, même dans ce cas, le mariage n'est pas permis, comme il résulte des mots *et prohibentur nubere*; le synode d'Arles ne prétend pas permettre ce qui est défendu, seulement il ne parle pas dans le second cas de l'application des peines ecclésiastiques. Pourquoi le synode a-t-il plus de condescendance pour le mari? Sans doute parce que la législation [211] civile d'alors laissait plus de liberté au mari qu'à la femme, et ne considérait pas comme un adultère le commerce d'un homme marié avec une femme non mariée [1].

Le P. Petau propose de lire, au lieu de *et prohibentur nubere, et* NON *prohibentur nubere*, dans ce sens que si on ne veut pas précisément leur défendre de se marier, on doit cependant leur recommander fortement de ne pas le faire [2].

Can. 11. — De puellis quæ gentilibus junguntur.

De puellis fidelibus, quæ gentilibus iunguntur, placuit, ut aliquanto tempore a communione separentur.

Ce canon est visiblement analogue au canon 15e d'Elvire, avec cette différence cependant que le canon d'Elvire a surtout les parents en vue, tandis que le canon d'Arles concerne plutôt les filles. Ce dernier statue une peine, ce que ne fait pas le premier [3].

Can. 12. — Ut clerici fœneratores excommunicentur.

De ministris, qui fœnerant, placuit eos juxta formam divinitus datam a communione abstineri.

Ce canon est presque littéralement identique à la première partie du canon 20e d'Elvire [4].

1. München, *op. cit.*, p. 58. Ce ne fut qu'en 449 que l'homme et la femme furent mis sur le même pied à cet égard. [Cf. Fahrner, *Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht*, in-8, Freiburg, 1903. (H. L.)]
2. Dans son édition des *Œuvres* de saint Épiphane, notes sur *Haeres.*, LIX.
3. München, *op. cit.*, p. 63.
4. München, *op. cit.*, p. 65.

Can. 13. — De eis, qui scripturas sacras, vasa dominica vel nomina fratrum tradidisse dicuntur.

De his, qui Scripturas sanctas tradidisse dicuntur vel vasa dominica vel nomina fratrum suorum, placuit nobis, ut quicumque eorum ex actis publicis fuerit detectus, non verbis nudis, ab ordine cleri amoveatur. Nam si iidem aliquos ordinasse fuerint deprehensi, et[1] *hi quos ordinaverunt rationales subsistunt, non illis obsit ordinatio. Et quoniam multi sunt, qui contra ecclesiasticam regulam pugnare vi-*
[212] *dentur et per testes redemptos putant se ad accusationem admitti debere, omnino non admittantur, nisi, ut supra diximus, actis publicis docuerint.*

L'empereur Dioclétien avait ordonné, par son premier édit de persécution de 303 : 1° que toutes les églises fussent détruites ; 2° que tous les livres sacrés fussent brûlés ; 3° que les chrétiens fussent privés de tout droit et de tout honneur, et, dans le cas où ils seraient esclaves, qu'ils fussent déclarés incapables de jamais acquérir la liberté [2]. En conséquence, on demanda partout aux chrétiens de livrer les saints livres qui devaient être brûlés et les vases sacrés qui devaient être confisqués (*ad fiscum*). Le canon 13ᵉ parle de ces deux demandes et, en outre, de la *traditio nominum*. Après le pre-

1. Mansi et les mss. espagnols : *et de his quos ordinaverint ratio subsistit.* (H. L.)

2. Ce qu'on nomme la « persécution de Dioclétien » comporte une série d'édits dont le premier remonte au 24 février de l'année 303. Il contenait quatre articles principaux : Interdiction des assemblées chrétiennes, destruction des églises, destructions des livres sacrés des chrétiens, abjuration de tous les fidèles sous peine, pour les personnes de qualité, de dégradation et mort civile ; pour les gens de condition moyenne, d'être réduits en esclavage ; pour les esclaves, d'être inhabiles à l'affranchissement. L'édit, tel qu'il nous est parvenu, ne parle pas de confiscation des immeubles possédés par les communautés chrétiennes ; cependant cette aggravation paraît avoir été la conséquence des dispositions de l'édit à l'égard des lieux de culte. La partie de l'édit relative à la destruction des édifices, des livres et des meubles liturgiques semble avoir été ponctuellement exécutée. Au cours de la même année 303 furent promulgués deux autres édits de persécution. La persécution sanglante commença alors. Elle fut un moment suspendue par l'amnistie accordée par Dioclétien à l'occasion du vingtième anniversaire de son avènement. En 304, un quatrième édit fut promulgué dont l'empereur Galère fut principalement responsable. On trouvera tous les principaux textes relatifs à ces édits dans E. Preuschen, *Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, in-8, Freiburg im Br. 1893, p. 67-80. P. Allard, *La persécution de Dioclétien*, in-8, Paris, 1880, t. I, p. 156, 227, 276. (H. L.)

mier édit peut-être avait-on demandé à quelques chrétiens, et surtout aux évêques, de remettre les listes des fidèles appartenant à leurs diocèses, afin qu'on leur appliquât le décret qui les privait de tout droit et de tout honneur [1]. Cependant München pense que la *traditio nominum* ne fut réclamée qu'après le second édit de Dioclétien. Cet édit ordonna d'emprisonner tous les ecclésiastiques et de les contraindre à sacrifier. Beaucoup cherchèrent à se soustraire au danger par la fuite ; mais il arriva aussi que beaucoup furent trahis, et que leurs noms (*nomina fratrum*) furent livrés aux païens. Le 13e canon ordonne la déposition de ces traîtres, s'ils sont ecclésiastiques. Mais cette peine ne devait être appliquée que dans le cas où le crime de trahison serait prouvé, non par de simples dénonciations privées (*verbis nudis*), mais par des actes publics, par les procès-verbaux (*ex actis publicis*) que les fonctionnaires romains devaient rédiger en exécutant l'édit de l'empereur.

Le synode s'occupa ensuite de cette question : « Que faut-il faire si un évêque *traditor* a fait des ordinations [2] ? » C'était précisément la question principale de la controverse des donatistes, et le synode décida « que l'ordination serait valide », c'est-à-dire que celui qui aurait été ordonné par un tel évêque, n'en souffrirait pas (*non illis obsit ordinatio*). Cette partie du texte est très claire, et indique nettement la solution donnée par le concile ; mais les mots [213] qui précèdent : *et hi, quos ordinaverunt rationales subsistunt*, sont difficiles à expliquer. Ils sigifient bien : « Si ceux qui ont été ordonnés par eux sont dignes et capables de recevoir les saints ordres, » mais on lit dans un certain nombre de manuscrits : *et de his, quos ordinaverint, ratio subsistit*, c'est-à-dire s'il s'agit de ceux qui ont été ordonnés par eux.

Ce canon a encore une autre conclusion, touchant la controverse donatiste, savoir : « Les accusateurs qui, contrairement à toutes les

1. Indépendamment des fidèles mis en état d'arrestation auxquels on demandait de livrer les noms de leurs coreligionnaires, il était facile de se procurer la matricule des fidèles de chaque église grâce aux archives tenues avec soin. Tertullien nous initie à ce qui concerne l'Église de Carthage. On y conservait, entre autres registres, *census*, une liste officielle de tous les membres de l'Église, une liste disposée par classes suivant les règles de la hiérarchie, *ordines ecclesiastici*, comportant, en tête : les clercs suivant l'ordre de préséance, *ordo sacerdotalis*, puis les diverses catégories de laïques, *laïci*, *plebs*. P. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afrique chrétienne*, in-8, Paris, 1901, t. I, p. 55-56. (H. L.)

2. C'était le grief même soulevé contre Félix d'Abtughi, prélat consécrateur de Cécilien de Carthage. (H. L.)

règles de l'Église, se sont procuré à prix d'argent des témoins, pour prouver leurs accusations ainsi que l'ont fait les adversaires de Félix d'Abtughi, doivent absolument être récusés, s'ils ne peuvent prouver leurs griefs par des actes publics. »

CAN. 14. — UT QUI FALSO ACCUSANT FRATRES SUOS USQUE AD EXITUM EXCOMMUNICENTUR.

De his, qui falso accusant fratres suos, placuit eos usque ad exitum non communicare.

Ce canon est comme la suite du précédent : « S'il est avéré que quelqu'un a produit contre un autre une accusation insoutenable et qui est positivement fausse, il sera excommunié jusqu'à la fin de sa vie. » Ce canon est rédigé d'une manière générale, il embrasse non seulement les fausses dénonciations au sujet du fait particulier des donatistes, mais aussi toutes les fausses accusations, comme l'avait déjà fait le canon 75e du concile d'Elvire.

CAN. 15. — UT DIACONES NON OFFERANT.

De diaconibus quos cognovimus multis locis offerre, placuit minime fieri debere.

Durant la persécution de Dioclétien, un certain nombre de diacres s'étaient arrogé le droit d'offrir le saint sacrifice, surtout là où il n'y avait ni évêque ni prêtre. Le synode d'Arles prohiba cet abus. On voit que dans ce canon nous traduisons *offerre* par offrir le saint sacrifice, c'est aussi le sens que ce mot a dans le canon 19e.

Binterim donne une autre interprétation : par *offerre* il entend l'administration de l'Eucharistie aux fidèles, et il explique le canon en ce sens : « Les diacres ne doivent pas donner aux fidèles la communion en divers endroits, mais seulement dans les églises qui leur sont assignées. »

[214] *Offerre* a bien parfois ce sens, par exemple dans saint Cyprien, *De lapsis* : *Solemnibus adimpletis calicem diaconus offerre præsentibus cœpit* [1] ; mais, *a.* on admet difficilement que le synode

1. S. Cyprien, *De lapsis*, c. XX, *P. L.*, t. IV, col. 497. L'interprétation de *offerre*, par Binterim, dans le sens d'administrer l'eucharistie aux fidèles est absolument inacceptable. L'emploi courant du mot *offerre* et plus encore l'emploi qui en est fait dans le canon 19e en fixe le sens qui est celui d' « offrir le sacrifice ». Duguet, *Sur les canons 15 et 18 du premier concile d'Arles qui répriment la témérité des diacres, lesquels osaient, non seulement s'égaler aux prêtres en offrant les saints mystères, mais même s'élever au-dessus d'eux et se croire moins éloignés de l'épiscopat*, dans *Confér. ecclés.*, t. II, p. 1-15. (H. L.)

d'Arles ait employé en deux sens si essentiellement différents l'expression *offerre* : dans le canon 15, où il signifierait administrer l'Eucharistie, et dans le canon 19, où il signifierait offrir le saint sacrifice, sans avoir dans l'un ou l'autre cas indiqué plus nettement cette différence.

b. Le synode veut évidemment faire cesser un abus grave, puisqu'il dit : *MINIME fieri debere.* Or ce n'aurait pas été un délit bien grave de la part des diacres, si, par suite du manque de prêtres, ils avaient donné la communion en plusieurs endroits. N'était-ce pas ce qu'ils accomplissaient en vertu de leur charge dans leurs propres églises.

CAN. 16. — UT UBI QUISQUE FUIT EXCOMMUNICATUS, IBI COMMUNIONEM CONSEQUATUR.

De his, qui pro delicto suo a communione separantur, placuit, ut in quibuscumque locis fuerint exclusi, in eisdem communionem consequantur.

Déjà le canon 53e du concile d'Elvire avait fait la même prescription. Il faut rapprocher de ce canon le can. 5e du concile de Nicée, les can. 2e et 6e d'Antioche (en 341) et le can. 16 de Sardique [1].

CAN. 17. — UT NULLUS EPISCOPUS ALIUM CONCULCET EPISCOPUM [2].

Ut nullus episcopus alium episcopum inculcet.

Un évêque pouvait de diverses manières incommoder, molester, *inculcare*, un collègue ; notamment

a. S'il se permettait d'exercer diverses fonctions épiscopales dans un diocèse autre que le sien, par exemple d'ordonner des ecclésiastiques, ce que le synode d'Antioche défendit en 341 par son canon 13 ;

b. S'il s'arrêtait longuement dans une ville étrangère, s'il y prê-

1. Kober, *Der Kirchenbann*, in-8, Tübingen, 1867, p. 452.

2. Il ne peut s'agir dans ce canon de la répression d'un abus qui se rencontre dans d'autres conciles, l'usage des voies de fait chez les supérieurs ecclésiastiques. En Espagne principalement certains canons conciliaires interdisent aux évêques de battre diacres et clercs, aux abbés de battre leurs moines, on n'y trouve pas mention du pugilat entre évêques. Cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, 1905, p. XXVII ; Duguet, *Sur les 16e et 17e canons du premier concile d'Arles, touchant l'excommunication*, dans *Confér. eccles.*, t. II, p. 15-31 ; Ducange, *Glossarium med. et infim. latin.*, in-4, Niort, 1885, t. IV, p. 335 : *inculcare = proculcare, in alium proterve agere.* Le mot *inculcare* pourrait avoir ici le sens d'*empiéter*. (H. L.)

chait, pour nuire à l'évêque du lieu, moins habile, moins instruit que lui, et pour se procurer son siège : ce que défendit aussi le can. 11 (14 en latin) de Sardique.

CAN. 18. — DE DIACONIBUS URBICIS, UT SINE CONSCIENTIA PRESBYTERORUM NIHIL AGANT.

De diaconibus urbicis, ut non sibi tantum præsumant, sed honorem presbyteris reservent, ut sine conscientia ipsorum nihil tale faciant.

Le canon ne dit pas en quoi consistaient ces usurpations des
[215] diacres urbains [1] (par opposition aux diacres des églises de campagne, qui, plus éloignés de l'évêque, avaient moins d'influence). Les mots *honorem presbyteris reservent* semblent indiquer que le concile d'Arles a en vue les diacres qui, au témoignage du concile de Nicée [2], oubliaient leur infériorité vis-à-vis des prêtres, et prenaient rang parmi eux comme s'ils eussent été leurs égaux. Le synode de Laodicée [3] se trouva également obligé d'ordonner que les diacres restassent debout devant les prêtres, à moins que ceux-ci ne les engageassent à s'asseoir. Les derniers mots de notre canon indiquent qu'il fait aussi allusion aux fonctions que les diacres étaient en général autorisés à exercer en vertu de leur charge, comme de baptiser et de prêcher, mais qu'ils ne devaient remplir qu'avec le consentement des prêtres auxquels ils étaient subordonnés.

CAN. 19. — UT PEREGRINIS EPISCOPIS LOCUS SACRIFICANDI DETUR [4].

De episcopis peregrinis, qui in urbem solent venire, placuit eis locum dare ut offerant.

Le canon 17e ayant interdit aux évêques d'exercer des fonctions épiscopales dans un diocèse étranger, le canon 19e déclare que la célébration du saint sacrifice n'est pas comprise dans cette défense [5],

1. Les diacres de la ville de la Rome étaient particulièrement envahisseurs. Cf. Van Espen, *Commentarius in canones et decreta,* in-4, Coloniæ, 1755, p. 101. Les campagnes ne possédaient guère de diacres si ce n'est isolés et responsables, en pareil cas, de l'administration. (H. L.)

2. Canon 18e.

3. Canon 20e.

4. Duguet, *Sur les canons 19e et 20e du premier concile d'Arles, touchant l'usage de donner place aux évêques étrangers pour offrir le sacrifice et touchant le nombre des évêques qui devaient se trouver à l'ordination d'un autre*, dans *Confér. ecclés.*, 1742, t. II, p. 31-47.

5. Le canon 17e s'oppose aux empiètements, le canon 19e règle un point délicat d'hospitalité. (H. L.)

et par conséquent qu'on doit laisser un évêque offrir le saint sacrifice dans un diocèse étranger. Nous dirions : lui permettre de dire la messe.

Can. 20. — Ut sine tribus episcopis nullus episcopus ordinetur.

De his qui usurpant sibi quod soli debeant episcopos ordinare, placuit, ut nullus hoc sibi præsumat nisi assumptis secum aliis septem episcopis. Si tamen non potuerit septem, infra tres non audeat ordinare.

Le concile de Nicée, canon 4e, interdit de même à tout évêque d'ordonner à lui seul un autre évêque, et veut qu'il y ait pour cette cérémonie au moins trois évêques.

Can. 21. — Ut presbyteri aut diacones, qui ad alia loca se transferunt, deponantur. [216]

De presbyteris aut diaconibus, qui solent dimittere loca sua in quibus ordinati sunt et ad alia loca se transferunt, placuit ut eis locis ministrent quibus præfixi sunt. Quod si relictis locis suis ad alium se locum transferre voluerint, deponantur.

Cf. le canon 2e plus haut, p. 281.

Can. 22. — De apostatis qui in infirmitate communionem petunt.

De his, qui apostatant et nunquam se ad ecclesiam repræsentant, ne quidem pænitentiam agere quærunt, et postea infirmitate arrepti petunt communionem, placuit iis non dandam communionem, nisi revaluerint et egerint dignos fructus pænitentiæ.

Il était interdit d'administrer la communion eucharistique aux apostats, mais il n'était pas défendu de leur donner l'absolution sacramentelle qui devait précéder leur nouvelle admission dans le sein de l'Église et la permission qui pouvait leur être accordée de recevoir la sainte communion [1].

Le concile de Nicée, can. 13e, adoucit cette ordonnance et permit d'administrer la sainte communion à tout pécheur qui la demandait à l'article de la mort [2].

1. Ceci est purement un contre-sens. Les apostats étaient, en principe, admis à la pénitence ; on règle ici que dans un cas particulier on le leur refusera. (H. L.)

2. Voir plus loin ; Duguet, *Sur le 22e canon du premier concile d'Arles, qui refuse la grâce de la réconciliation aux pécheurs qui ne la deman-*

A la suite de ces vingt-deux canons, certainement authentiques, Mansi [1] en trouva six autres dans un manuscrit de Lucques; il croit cependant que ces derniers canons n'ont été décrétés que par un autre concile d'Arles. En voici la teneur :

CAN. 1 (24).

Placuit ut quantum potest inhibeatur viro, ne dimissa uxore vivente liceat, ut aliam ducat super eam; quicumque autem fecerit, alienus erit a catholica communione [2].

[217] CAN. 2 (25).

Placuit ut mulierem corruptam clericus non ducat uxorem, vel is, qui laicus mulierem corruptam duxerit, non admittatur ad clerum.

CAN. 3 (26).

De aliena ecclesia clericum ordinare alibi nullus episcopus usurpet: quod si fecerit, sciat se esse judicandum cum inter fratres de hoc fuerit appetitus.

CAN. 4 (27).

Abstentum clericum alterius ecclesiæ alia non admittat; sed pacem in ecclesia inter fratres simplicem tenere cognoscat.

CAN. 5 (28).

Venientem de Donatistis vel de Montensibus per manus impositionis (leg. *impositionem*) *suscipiantur, ex eo quod contra ecclesiasticum ordinem baptizare videntur.*

CAN. 6 (29).

Præterea, quod dignum, pudicum et honestum est, suademus fratribus, ut sacerdotes et levitæ cum uxoribus suis non coeant, quia ministerio quotidiano occupantur. Quicumque contra hanc constitutionem fecerit, a clericatus honore deponatur [3].

doient qu'à la mort. 1. L'on prouve que cette sévère discipline a été en vigueur dans les premiers siècles de l'Église. 2. L'on montre par quels degrés cette sévérité s'est adoucie dans les siècles suivants, dans *Confér. ecclés.*, t. II, p. 47-63. (H. L.)

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 474. Ce manuscrit de Lucques divise les vingt-deux canons authentiques d'Arles en vingt-trois, et compte par conséquent le 1er des canons non authentiques comme le 24e.

2. A rapprocher du canon 10e. (H. L.)

3. A rapprocher du canon 33e du concile d'Elvire. (H. L.)

Dès que le synode d'Arles eut rendu sa sentence touchant les donatistes, ceux-ci en appelèrent à l'empereur; les évêques catholiques lui demandèrent de leur côté l'autorisation de retourner dans leurs foyers. Constantin écrivit une belle et touchante lettre aux évêques, remerciant Dieu des bienfaits qu'il lui avait prodigués, et les évêques de la sentence équitable et conciliante qu'ils avaient rendue. Il se plaignait de la perversion, de l'orgueil et de l'opiniâtreté des hérétiques, qui ne voulaient pas la paix, en appelaient à
l'empereur du jugement de l'Église, tandis que la sentence des [218]
prêtres devait être considérée comme celle de Dieu même, *sacerdotum judicium ita debet haberi, ac si ipse Dominus residens judicet.* « Quelle audace, quelle fureur, quelle folie! s'écrie-t-il; ils en ont appelé comme des païens. » En terminant sa lettre, il prie les évêques d'avoir, à l'exemple du Christ, encore un peu de patience, et d'essayer, en demeurant quelque temps de plus à Arles, de ramener les esprits égarés. Si cette dernière tentative échouait, ils pouvaient retourner dans leurs diocèses, et il les priait de se souvenir de lui, afin que le Sauveur lui fît miséricorde. Il terminait sa lettre en disant aux évêques qu'il avait chargé les fonctionnaires de l'empire d'envoyer les récalcitrants d'Arles et d'Afrique à la cour, où les attendait une grande rigueur [1].

Ces menaces firent rentrer un grand nombre de donatistes dans l'Église; les autres persévérèrent dans leur entêtement [2], et furent, d'après les ordres de Constantin, amenés à la cour. Dès lors les évêques catholiques n'avaient plus de motif pour demeurer plus longtemps à Arles, et, selon toute apparence, ils regagnèrent leurs diocèses. Arrivés à la cour, les donatistes prièrent de nouveau l'empereur de juger lui-même leur cause. Constantin refusa d'abord, et puis finit par consentir à leur demande, pour des motifs qui ne nous sont pas connus [3]. Il cita l'évêque catholique de Carthage,

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 268; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 477.

2. S. Augustin, *Epist.*, LXXXVIII, n. 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 304.

3. Ordres et contre-ordres, démarches et contre-démarches se brouillent et s'entrecroisent pendant les années qui suivent le concile d'Arles. En 315, le 15 février, Félix d'Abtughi est justifié par les magistrats du reproche de tradition formulé contre lui; cette sentence entraînait du coup la validité de l'ordination de Cécilien. (Saint Augustin a fait erreur en reportant cette sentence au 15 février 314, cf. O. Seeck, *op. cit.*, p. 516 sq.) *Gesta purgationis Felicis episcopi Autumnitani*, dans *Corp. script. eccles. lat.*, Vindobonæ, t. XXVI, p. 197-204. (H. L.)

Cécilien, ainsi que les donatistes ses adversaires, à comparaître devant lui, à Rome, où il s'arrêta en août 315 [1]. Ingentius [2], le faux accusateur de Félix d'Abtughi, devait s'y trouver, pour prouver aux donatistes qu'ils avaient injustement incriminé le sacre de Cécilien. Mais Cécilien ne parut point, on ne sait pourquoi; saint Augustin lui-même l'ignore [3]; les donatistes profitèrent de cette circonstance et insistèrent auprès de l'empereur pour qu'il condamnât Cécilien sous prétexte de désobéissance. Constantin se contenta de fixer un délai, au terme duquel Cécilien devait se trouver à Milan, ce qui épouvanta tellement un grand nombre de donatistes qu'ils passèrent de Milan en Afrique. L'empereur songea pendant quelque temps à se rendre lui-même en Afrique, pour juger la cause des donatistes là même où elle avait pris naissance. Il renvoya en conséquence quelques évêques donatistes en Afrique, avertit par lettres les autres de son projet, en ajoutant que s'ils pouvaient démontrer une seule de leurs nombreuses accusations contre Cécilien, il considérerait cette preuve comme la démonstration de tout le reste.

[219] Plus tard l'empereur renonça à ce dessein, revint à celui qu'il avait exprimé d'abord, et fit comparaître devant lui à Milan, en novembre 316, les parties en litige [4]. Cécilien se présenta devant l'empereur, aussi bien que ses antagonistes. L'empereur les écouta les uns et les autres, examina leurs dépositions, et déclara finalement que Cécilien était innocent, que ses adversaires étaient des calomniateurs, et envoya une copie de sa décision à Eumalius, son vicaire en Afrique.

Les donatistes furent donc condamnés deux fois par les synodes de Rome et d'Arles, et une troisième fois enfin par l'empereur lui-

1. O. Seeck, *op. cit.*, p. 518 sq.

2. Ingentius était décurion de Ziqua, dans l'Afrique proconsulaire, cf. S. Augustin, *Epist.*, LXXXVIII, in-4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 305. (H. L.)

3. S. Augustin, *Epist.*, XLIII, n. 20, *P. L.*, t. XXXIII, col. 169. Pendant que Cécilien allait de ville en ville pour tenir tête à ses accusateurs, son adversaire Majorinus mourut et fut remplacé par Donat. Saint Optat a confondu ce Donat (depuis surnommé le Grand) qui organisa le donatisme avec Donat, des Cases-Noires qui avait fondé le parti; la distinction entre les deux personnages est faite par saint Augustin, *Retractationes*, l. I, c. XXI, 1, 3 ; l. II, c. XVII ; L. Duchesne, *Dossier du donatisme*, p. 646. Suivant cet érudit ce fut vers la fin de l'année 315 que le parti prit ostensiblement le vocable de donatiste. *Id.*, p. 609. (H. L.)

4. La comparution à Milan, devant Constantin, est du 10 novembre 316 ; M. Routh, *Reliq. sacr.*, t. IV, p. 317 sq. A cette date, fin 316-commencement 317, se rapporte, nous l'avons dit plus haut, l'envoi des évêques Eunomius et Olympius en Afrique. Cf. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 636, 646-649. (H. L.)

même. Malgré cela, pour affaiblir l'effet de la dernière sentence, ils répandirent le bruit que le célèbre Osius, évêque de Cordoue, ami de Cécilien, avait indisposé l'empereur contre eux [1].

La continuation de l'histoire du schisme des donatistes ne serait pas ici à sa place [2], et nous avons à nous occuper maintenant de deux autres conciles qui eurent lieu en Orient en même temps que celui d'Arles, et qui méritent toute notre attention. Ce sont ceux d'Ancyre et de Néocésarée.

16. Le concile d'Ancyre en 314.

Maximin étant mort durant l'été de 313 [3], l'Église commenca à respirer librement en Orient ; de nouveaux temples furent bâtis, de nombreux synodes furent célébrés, dit Eusèbe [4]. Il ne dit rien de plus sur ces synodes ; mais nous savons qu'un des premiers et certainement des plus célèbres de ces conciles fut celui d'Ancyre, capitale de la Galatie [5] ; il se tint pour guérir les blessures faites à l'Église

1. Saint Augustin, *Contra Parmen.*, l. I, c. v, *P. L.*, t. XLIII, col. 40.

2. On trouvera cette histoire dans A. Audollent, *Carthage romaine*, 1901, p. 515-529 ; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. I, p 340-380 ; t. II, p. 99-110. (H. L.)

3. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IX, c. x, *P. G.*, t. xx, col. 829-840 ; P. Allard, *Hist. des perséc.*, t. v, p. 258-259. (H. L.)

4. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. III, *P. G.*, t. xx, col. 845.

5. Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 314, n. 75-89 ; *Conc. regia*, 1644, t. II, col. 43 ; Labbe, *Conc.*, 1671, t. I, col. 1455-1480 ; Hardouin, *Conc.*, 1714, t. I, col. 269 ; Coleti, *Conc.*, 1728, t. I, col. 1485, 1509 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, 1759, t. II, col. 513 ; Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, 1864, t. I, p. 441-450 ; R. Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés*, 1732, t. III, p. 713-722 ; 1865, t. II, p. 635-640 ; R. B. Reckham, *The Text of the canons of Ancyra*, dans *Studia biblica et ecclesiastica*, in-8, Oxford, 1891, t. III, p. 139-216. Le concile d'Ancyre nous a été conservé dans le texte grec qui se trouve dans les principales collections conciliaires telles que Labbe, Coleti, Hardouin, Mansi. On y trouve également les anciennes versions latines d'Isidore, de Denys le Petit. Mansi a donné une traduction plus exacte par Gentianus Hervetus. En outre, le texte grec, avec les commentaires grecs du moyen âge de Zonare, Balsamon et Aristène, se trouve dans Beveridge, Συνοδίκον *sive Pandectæ canonum*, in-fol., Oxford, 1672, t. I, p. 375 sq., reproduit dans *P. G.*, t. CXXXVII ; Bruns, *Biblioth. eccles.*, in-8, Berolini, 1839, t. I, p. 66 sq. ; M. Routh, *Reliquiæ sacræ*, in-8, Oxonii, 1846, t. III, p. 405 sq , avec les notes de Beveridge et de Justel ; Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, in-4, Parisiis, 1883, t. IV, p. 215 sq., 444 sq., donne une version syria-

par la dernière persécution, et en particulier pour déterminer la conduite à tenir à l'égard des *lapsi*.

[220] Les meilleurs manuscrits grecs des canons d'Ancyre contiennent une très ancienne préface qui indique, sans plus spécifier, que le concile d'Ancyre se tint avant celui de Nicée [1]. La présence de Vitalis, évêque d'Antioche, au concile d'Ancyre [2], prouve qu'il se tint avant l'année 319, qui est celle de la mort de cet évêque. C'est donc entre 313 et 319, entre la mort de Maximin et celle de Vitalis, qu'il a été célébré [3]. Binius a cru trouver une date encore plus précise [4] dans le fait de la présence à notre synode de Basile, évêque d'Amasie. Selon son opinion, cet évêque subit le martyre en 316, sous

que accompagnée d'une traduction latine, et R. B. Reckham, *op. cit.*, donne le texte critique établi solidement d'après un grand nombre de manuscrits, une étude littérale et philologique, enfin la traduction latine des versions syriaque et arménienne. On trouvera dans le même auteur la liste complète des manuscrits relatifs tant au texte grec qu'aux diverses versions et collections canoniques ayant trait au concile. Leur résumé a été donné par A. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litteratur*, in-8, Leipzig, 1893, *Die Ueberlieferung*, t. I, p. 803-807 ; Chronologie, t. II, p. 160. Le concile d'Ancyre a été commenté par Van Espen. *Commentar. in canones et decreta*, in-fol., Coloniæ, 1755, p. 107 sq. ; *Opera*, in-fol., Lovanii, 1753, t. III, p. 97 sq. ; Beveridge, *Synodicon*, t. II, part. 2 : *Adnotationes in canones concilii Ancyrani* ; Duguet, *Conférences ecclésiastiques*, t. II, p. 69-224 ; Herbst, *Die Synode von Ancyra*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1821, p. 399 sq. ; X. Le Bachelet, *Ancyre*, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, 1903, t. I, col. 1173-1176. On trouvera dans R. B. Reckham, *op. cit.*, p. 155-184, des détails très précis et très complets sur le texte grec et les diverses versions. (H. L.)

1. Le texte des canons d'Ancyre a été établi par Pitra, *op. cit.*, et par R. B. Reckham dont le travail peut être tenu pour définitif. Les canons du concile d'Ancyre nous sont connus principalement par le texte grec dont les plus anciens manuscrits remontent au Xe siècle, et par les trois recensions latines ; l'une, dite *isidorienne*, date de la première moitié du Ve siècle ; une autre date de la deuxième moitié du même siècle, elle est désignée sous le nom de *Prisca* : enfin, une troisième a pour auteur Denys le Petit, elle est antérieure à 525. La version syriaque et la version arménienne sont moins anciennes. Ces divers textes attribuent au concile d'Ancyre, les uns 25, les autres 24 canons suivant qu'ils divisent ou réunissent ce qui, dans la recension courante forme les canons 4 et 5, et de même les canons 22 et 23. L'édition de Coleti, *Concil.*, 1738, t. I, col. 1506, contient deux canons dont l'authenticité n'est pas admissible. (H. L.)

2. Vitalis d'Antioche est inscrit parmi les signataires des conciles d'Ancyre et de Néo-Césarée. Cf. Labbe, *Conc.*, t. I, col. 1475, 1488 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 279 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 554. (H. L.)

3. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. VI, p. 194.

4. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 536.

l'empereur Licinius ; mais Tillemont a prouvé qu'il ne fut probablement martyrisé qu'en 320 [1].

Il résulte du 6e canon d'Ancyre que le concile fut célébré, conformément au canon apostolique n° 38 [36], dans la quatrième semaine après Pâques, entre Pâques et la Pentecôte. Maximin étant mort durant l'été de 313, la première Pâque après sa mort tomba en 314, et il est tout à fait vraisemblable que les chrétiens profitèrent immédiatement de la liberté que leur laissa sa mort pour venir en aide à l'Église. C'est aussi ce qu'indiquent assez clairement les paroles d'Eusèbe [2]. Baronius [3], Tillemont [4], dom Ceillier [5] et d'autres ont donc eu parfaitement raison de placer le concile d'Ancyre aux environs de la Pentecôte qui suivit la mort de Maximin, par conséquent en 314.

Nous avons trois listes des évêques qui assistèrent au concile d'Ancyre. Elles diffèrent notablement les unes des autres. Celle qui, outre les évêques et les villes, nomme les provinces [6], est, comme l'ont démontré les Ballerini, évidemment d'une origine postérieure : car α) aucun manuscrit grec ne contient cette liste ; β) elle manque dans les traductions latines les plus anciennes ; γ) les indications des pro- [221]
vinces sont souvent en contradiction avec la division civile des provinces de cette époque. Ainsi elle parle d'une *Galatia prima*, d'une *Cappadocia prima*, d'une *Cilicia prima* et *secunda*, d'une *Phrygia Pacatiana*, toutes divisions qui n'existaient pas alors [7].

Une autre liste, qui n'indique pas les provinces, se trouve dans la *Prisca*, et dans la collection d'Isidore. Denys le Petit ne donne pas la liste des personnes ; une liste de ce genre n'a été rattachée à ses écrits que plus tard [8].

Dans cet état de choses, il est évident que toutes ces listes n'ont pas une grande valeur, d'autant qu'elles varient beaucoup entre elles, même quant au nombre des évêques, qui reste indécis entre douze et dix-huit. Dans la liste la plus longue se trouvent les noms suivants : Vitalis d'Antioche, Agricole de Césarée en Palestine, Marcel d'An-

1. Tillemont, *op. cit.*, t. v, p. 219, 220.
2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. iii, *P. G.*, t. xx, col. 845.
3. Baronius, *Annales*, ad ann. 314, n. 77.
4. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. vi, p. 85.
5. D. R. Ceillier, *Hist. génér. des aut. sacrés*, 1732, t. iii, p. 713.
6. Elle se trouve dans Mansi, *op. cit.*, t. ii, col. 534.
7. Ballerini, notes dans S. Leonis *Opera*, t. iii, p. xxii.
8. *Id.*, t. iii, p. 105, note 1 ; Hardouin, *op. cit.*, t. i, col. 279 ; Mansi, *op. cit.*, t. ii, col. 527, note 1 ; R. Ceillier, *op. cit.*, t. iii, p. 714.

cyre devenu si fameux dans la controverse arienne, Loup de Tarse, Basile d'Amasie, Philadelphe de Juliopolis [1] en Galatie, Eustolius [2] de Nicomédie, Héraclius de Zéla dans la Grande-Arménie, Pierre d'Iconium, Nunéchius de Laodicée en Phrygie, Sergianus d'Antioche en Pisidie, Epidaure de Perge en Pamphilie, Narcisse de Néronias en Cilicie [3], Léontius de Césarée en Cappadoce, Longin de Néocésarée dans le Pont, Amphion d'Epiphanie en Cilicie, Salamène de Germanicia en Célésyrie et Germain de Néapolis en Palestine. Plusieurs d'entre eux assistèrent onze ans après au premier concile œcuménique de Nicée [4]. Ils appartenaient, comme nous voyons, à des provinces si diverses de l'Asie-Mineure et de la Syrie, qu'on peut appeler le synode d'Ancyre, dans le même sens que celui d'Arles, un *concilium plenarium*, c'est-à-dire un concile général des églises de l'Asie-Mineure et de la Syrie. De ce que Vitalis d'Antioche est nommé le premier et de ce qu'Antioche était le siège le plus considérable de ceux qui étaient représentés à Ancyre [5], on en conclut ordinairement que Vitalis présida le synode, et nous admettons cette hypothèse, quoique d'autres auteurs [6], suivant en cela les données du *libellus synodicus*, assignent la présidence à Marcel d'Ancyre.

[222] Can. 1 [7].

Πρεσβυτέρους τοὺς ἐπιθύσαντας, εἶτα ἐπαναπαλαίσαντας μήτε ἐκ μεθόδου

1. *Juliopolis* est le nom latin de *Heliopolis*. (H. L.)
2. C'est Eustathius qu'il faut lire. (H. L.)
3. La version syrienne omet les cinq derniers noms. (H. L.)
4. Baronius, *Annales*, ad. ann. 314, n. 77, 78.
5. Hardouin, *op. cit.*, t. v, col. 1499 ; Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 539.
6. Th. Zahn, *Marcel von Ancyra*, in-8, Gotha, 1866, p. 8 sq.
7. Voici le titre : Κανόνες τῶν ἐν Ἀγκύρᾳ συνελθόντων μακαρίων πατέρων ; οἵτινες προγενέστεροι μὲν εἰσί τῶν ἐν Νικαίᾳ ἐκτεθέντων κανόνων· δευτερεύουσι δὲ διὰ τὴν τῆς οἰκουμενικῆς συνόδου αὐθεντίαν. Duguet, *Sur le 1er et le 2e canons du concile d'Ancyre touchant la déposition des prêtres et la pénitence des clercs coupables de fautes*, dans *Confér. ecclés.*, t. II, p. 69-83. Le canon 1er contient une discipline non pas absolument nouvelle, mais codifiée pour la première fois. Saint Cyprien avait posé les principes de cette discipline dans son *De lapsis*, *P. L.*, t. IV, col. 477 sq., lorsqu'il parlait de Castus et Emilius qui effacèrent l'apostasie du premier interrogatoire par la confession courageusement professée dans le deuxième interrogatoire. Dans la lettre à Caldonius : *Recte autem sensisti circa impertiendam fratribus nostris pacem, quam sibi ipsi vera pænitentia et dominicæ confessionis gloria reddiderunt, sermonibus suis justificati, quibus se ante damnaverant. Cum ergo abluerint omne delictum et maculam primam, assistente sibi Domino, potiore virtute deleverint, jacere ultra sub diabolo quasi*

τινὸς [1] ἀλλ'ἐξ ἀληθείας μήτε προκατασκευάσαντας καὶ ἐπιτηδεύσαντας, καὶ πείσαντας ἵνα δόξωσι μὲν βασάνοις ὑποβάλλεσθαι, ταύτας δὲ τῷ δοκεῖν καὶ τῷ σχήματι προσαχθῆναι· τούτους ἔδοξε τῆς μὲν τιμῆς τῆς κατὰ τὴν καθέδραν μετέχειν, προσφέρειν δὲ αὐτοὺς ἢ ὁμιλεῖν ἢ ὅλως λειτουργεῖν τι τῶν ἱερατικῶν λειτουργιῶν μὴ ἐξεῖναι.

Les prêtres qui ont sacrifié (durant la persécution), mais qui ensuite, se repentant, ont repris le combat, non pas artificiellement (en apparence), mais en vérité, continueront à jouir des honneurs de leur charge ; mais ils ne pourront ni offrir, ni prêcher, ni remplir aucune fonction sacerdotale.

Dans cette traduction, nous avons laissé de côté une grande proposition incidente (depuis μήτε προκατασκευάσαντας, jusqu'à προσαχθῆναι) parce que pour être comprise elle a besoin de quelques explications préalables. Certains prêtres, qui avaient sacrifié aux idoles, voulant rentrer en grâce, jouaient une espèce de comédie pour tromper l'évêque et les fidèles. Ils gagnaient à prix d'argent des fonctionnaires et leurs surbordonnés, se présentaient de nouveau devant eux comme chrétiens, et subissaient toutes sortes de tortures qui leur étaient appliquées, non pas sérieusement, mais en apparence et suivant des arrangements convenus. Aussi le concile dit-il :

Sans avoir fait de convention et sans s'être entendus et être conve-

prostrati non debent, qui extorres facti et bonis suis omnibus spoliati erexerunt se, et cum Christo stare cœperunt. Epist., XIX, *P. L.*, t. IV, col. 280. Pas plus que le concile d'Ancyre, saint Cyprien n'innovait, puisque dans son epist. LII, *P. L.*, t. III, col. 788, il parle d'un évêque nommé Trophime au sujet duquel on faisait courir le bruit que, malgré sa faute, il était reçu dans son ancienne dignité ; c'était un faux bruit, mais qui montre que le fait pouvait se produire. *Sic admissas est Trophimus ut laicus communicet, non secundum quod ad te malignorum litteræ pertulerunt, quasi locum sacerdotis usurpet.* Trophime était à Rome dont les usages, on le sait, se rapprochaient généralement des usages africains. La déposition prononcée par le concile ne faisait pas descendre les prêtres au rang des laïques ; le concile de Nicée prit une disposition analogue relativement à Mélèce de Lycopolis ; *ut is in civitate sua maneat, nec ullam imponendi, aut eligendi potestatem, nec hujus rei causa aut in vico aut in urbe nulla compareat, sed nudam honoris sui nomen retineat*, Ψιλὸν δὲ τὸ ὄνομα τῆς τιμῆς κεκτῆσθαι. Théodoret, *Eccles. histor.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 928. Ces sortes de dépositions mitigées ont été en usage dans les siècles suivants. Le concile d'Éphèse l'appliqua à Eustache, évêque de Side en Pamphilie ; le IIe concile de Saragosse, tenu en 579, montre une semblable condescendance à l'égard des prêtres et des diacres venus de l'arianisme ; les moins doucement traités perdront leurs dignités et garderont leur rang. (H. L.)

1. Sur ce mot, cf. R. B. Reckham, *op. cit.*, p. 184. (H. L.)

nus qu'ils paraîtraient subir les tortures, qui ne leur seraient appliquées qu'en apparence.

[223] Il était tout à fait juste au fond, et conforme à l'antique et sévère discipline de l'Église, que le synode n'autorisât plus les prêtres, même très sincèrement repentants, à remplir les fonctions sacerdotales. Ce fut pour ce même motif que les deux évêques espagnols Martial et Basilide furent déposés, et que le jugement rendu contre eux fut confirmé, en 254, par un synode africain tenu sous saint Cyprien [1]. Le canon 1 joint aux canons 2 et 3, fut inséré dans le *Corpus juris canonici* [2].

Can. 2.

Διακόνους ὁμοίως θύσαντας, μετὰ δὲ ταῦτα ἀναπαλαίσαντας, τὴν μὲν ἄλλην τιμὴν ἔχειν, πεπαῦσθαι δὲ αὐτοὺς πάσης τῆς ἱερᾶς [3] λειτουργίας, τῆς τε τοῦ ἄρτον ἢ ποτήριον ἀναφέρειν ἢ κηρύσσειν· εἰ μέντοι τινὲς τῶν ἐπισκόπων τούτοις συνείδοιεν [4] κάματόν τινα ἢ ταπείνωσιν πραότητος καὶ ἐθέλοιεν πλεῖόν [5] τι διδόναι ἢ ἀφαιρεῖν, ἐπ' αὐτοῖς εἶναι τὴν ἐξουσίαν [6].

De même, les diacres qui auront sacrifié et seront retournés au combat, conserveront les honneurs de leurs charges, mais ne rempliront plus aucune fonction de leur ministère, n'offriront plus le pain et le vin (au célébrant ou aux communiants), et ne prêcheront plus. Que si quelques évêques, ayant égard à leurs efforts (à leur ardente pénitence) et à leur

1. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1905, p. 50-52. (H. L.)
2. Dist. L, c. 32.
3. ἱερατικῆς, R. B. Reckham, *op. cit.*, p. 144, et pour la discussion de ἱερατικὴ λειτουργία, *id.*, p. 184-185. Lauchert, *op. cit.*, p. 30 : ἱερατικῆς λειτουργίας.
4. συνειδοιεν, *id.*, p. 144, 185. (H. L.)
5. πλέον, *id.*, p. 144. (H. L.)
6. Ce canon offre un exemple de discipline mitigée analogue à la disposition contenue dans le canon précédent. On retrouve dans le canon 9e du concile de Néo-Césarée un nouvel exemple de ces mitigations : *Si presbyter qui corporale peccatum admiserit, promotus fuerit, et confessus fuerit quod ante ordinationem peccaverit, non offerat, manens in aliis, propter aliud ejus bonæ vitæ studium.* Pitra, *Juris eccles. Graecor. hist. et monum.*, t. I, p. 452-453. D'après les termes de ce canon 2e, Duguet se demande : *Si les clercs étaient mis autrefois en pénitence publique pour quelques fautes*, dans *Confér. ecclés.*, t. I, p. 77, il se prononce pour la négative et distingue très judicieusement entre la pénitence des clercs et la pénitence publique à laquelle les laïques étaient soumis. Le canon 76e du concile d'Elvire parle pour les diacres d'une *legima pænitentia*, qui peut-être n'est pas autre chose que la pénitence publique malgré la différence des termes. En tous cas, c'était une véritable pénitence que celle à la suite de laquelle on était admis à la communion laïque. (H. L.)

humiliation, veulent leur accorder davantage ou les humilier davantage, ils y sont autorisés.

Ces diacres ne pouvaient donc plus exercer leurs fonctions dans l'église, mais ils continuaient à être chargés de secourir les pauvres et de prendre soin des biens des églises [1], etc., etc. On n'est pas d'accord sur ce qu'il faut entendre ici par « offrir le pain et le calice ». Dans la primitive Église, les diacres, dit saint Justin [2], distribuaient la communion aux fidèles. Il est possible que le canon veuille parler de cette distribution. Cependant Van Espen [3] pense qu'à l'époque du synode, les diacres ne distribuaient déjà plus aux fidèles le pain consacré, mais seulement le calice (conformément à une prescription des *Constitutions apostoliques* [4] un mot de saint Cyprien laisse entendre que de son temps cette prescription était observée) [5]; donc ἀναφάρειν ἄρτον ἢ ποτήριον (parce qu'il y a ἄρτον, pain) doit s'entendre ici de la présentation de l'hostie et du calice faite par le diacre [224]
à l'évêque ou au prêtre au moment de l'offertoire. Mais il semble ressortir du 18e canon de Nicée que cette coutume primitive, en vertu de laquelle les diacres distribuaient aussi le pain eucharistique, n'avait pas encore entièrement disparu au commencement du ive siècle, par conséquent au temps du concile d'Ancyre.

Le mot κηρύσσειν, *annoncer*, réclame lui aussi une explication. Ce mot désigne d'abord la *prédication*; elle est déclarée interdite aux diacres tombés. Mais les diacres avaient et ont encore autre chose à annoncer, κηρύσσειν. Ils lisaient l'Évangile, devaient dire suivant les circonstances : *Flectamus genua, Procedamus in pace, Ne quis audientium, Ne quis infidelium* [6]; et ces fonctions étaient aussi comprises dans le κηρύσσειν [7].

Enfin, le canon autorise les évêques à prendre en considération

1. Il s'agit ici du rang dans le clergé bien plus que des fonctions. (H. L.)
2. S. Justin, *Apologet.*, I, n. 65, 67, *P. G.*, t. VI, col. 428-429.
3. Van Espen, *Commentarius*, Coloniæ, 1755, p. 108.
4. *Constitut. apostol.*, l. VIII, c. XIII, *P. G.*, t. I, col. 1108.
5. S. Cyprien, *De lapsis*, c. XX, *P. L.*, t. IV, col. 497.
6. *Constitut. apostol.*, l. VIII, c. V, *P. G.*, t. I, col. 1073.
7. Socrate, *Hist. ecclés.*, l. II, c. II, *P. G.*, t. LXVII, col. 185 sq. : Athanase donna au diacre l'ordre d'indiquer au peuple la prière à dire : προστάξας διάκονω κήρυξαι εὐχήν ; et saint Jérôme, *In Ezechielem*, c. XLVIII, *P. L.*, t. XXV, col. 481 sq. : *Primus ministrorum per singula concionatur in populos et a pontificio latere non recedit.* En résumé, le diacre faisait toutes les communications et transmettait tous les avis à l'assistance. (H. L.)

les dispositions des *diaconi lapsi* pour ajouter ou pour retrancher aux mesures décrétées contre eux par le concile.

Can. 3.

Τοὺς φεύγοντας καὶ συλληφθέντας ἢ ὑπὸ οἰκείων παραδοθέντας ἢ ἄλλως τὰ ὑπάρχοντα ἀφαιρεθέντας ἢ ὑπομείναντας βασάνους ἢ εἰς δεσμωτήριον ἐμβληθέντας βοῶντάς τε ὅτι εἰσὶ Χριστιανοὶ καὶ περισχισθέντας [1] (περισχεθέντας) ἤτοι εἰς τὰς χεῖρας πρὸς βίαν ἐμβαλλόντων [2] τῶν βιαζομένων ἢ βρῶμά τι πρὸς ἀνάγκην δεξαμένους, ὁμολογοῦντας δὲ διόλου ὅτι εἰσὶ Χριστιανοὶ, καὶ τὸ πένθος τοῦ συμβάντος ἀεὶ ἐπιδεικνυμένους τῇ πάσῃ καταστολῇ καὶ τῷ σχήματι καὶ τῇ τοῦ βίου ταπεινότητι· τούτους ὡς ἔξω ἁμαρτήματος ὄντας τῆς κοινωνίας μὴ κωλύεσθαι. εἰ δὲ καὶ ἐκωλύθησαν ὑπό τινος, περισσοτέρας ἀκριβείας ἕνεκεν ἢ και τινων ἀγνοίᾳ, εὐθὺς προσδεχθῆναι· τοῦτο δὲ ὁμοίως ἐπί τε τῶν ἐκ τοῦ κλήρου καὶ τῶν ἄλλων λαικῶν. προσεξητάσθη δὲ κἀκεῖνο, εἰ δύνανται καὶ λαϊκοι τῇ αὐτῇ ἀνάγκῃ ὑποπεσόντες προσάγεσθαι [3] εἰς τάξιν· ἔδοξεν οὖν καὶ τούτους ὡς μηδὲν ἡμαρτηκότας, εἰ καὶ ἡ προλαβοῦσα εὑρίσκοιτο ὀρθὴ τοῦ βίου πολιτεία, προχειρίζεσθαι.

[225] Ceux qui se sont enfuis devant la persécution, mais qui ont été arrêtés, trahis peut-être par ceux de leur maison, qui ont souffert avec persévérance la confiscation de leurs biens, les tortures et la prison, déclarant qu'ils étaient chrétiens, mais qui ensuite ont été vaincus, soit que les oppresseurs leur aient mis de force de l'encens dans les mains ou leur aient fait prendre de force des mets offerts aux idoles, et qui malgré cela ont persévéré à déclarer qu'ils étaient chrétiens et ont prouvé leur douleur de tout ce qui leur était arrivé par leur abattement et leur humilité ;

1. Sur les difficultés soulevées à propos de cette leçon, cf. R. B. Reckham, *op. cit.*, p. 185-186. Les différentes versions latines faites sur le texte grec n'y apportent guère d'éclaircissement : Isidore : *perseverante violentia ad id usque perducti sunt ut manus eorum adprehensas et violenter adtractas super sacrificia imponerent* ; Prisca : *tentos adque in manibus ferro violenter mittentes* ; Denys : *eo usque adstricti sunt ut manus eorum comprehendentes violenter adtraherent et funestis sacrificiis admoverent*. Version syriaque : 1° *quique violenter tractati ab illis qui eos deducebant aliquid ethnicam religionem redolens in propriis manibus deferre, aut escam recipere violentia coacti sunt* (Pitra) ; 2° *et scissa sunt vestimenta eorum et violenter res paganismi in manus eorum hi cogebant eos injecerunt, et aliquid cibi per vim attulere ori eorum* (R. B. Reckham). Version arménienne : *si quis exactus fuerit impiorum violentia ad sacrificandum et diseptis eorum bonis aliisque permaximis mortibus illatis... et si coacti ederint idolothyta maesti et animo contristati*. (H. L.)

2. ἐμβαλλόντων, ἐμβαλόντων, R. B. Reckham, *op. cit.*, p. 186.

3. προαγεσθάι, R. B. Reckham, *op cit.*, p. 145. (H. L.)

ceux-là, n'ayant commis aucune faute, ne doivent pas être privés de la communion de l'Église, et s'ils l'ont été par une trop grande sévérité ou par l'ignorance de leur évêque, ils doivent immédiatement être réintégrés. Cela s'applique aux ecclésiastiques comme aux laïques. On examina de même si les laïques à qui on avait fait violence (c'est-à-dire qui avaient été physiquement contraints de sacrifier) pouvaient être promus dans le clergé (τάξις, *ordo*) ; et l'on décréta que n'ayant pas commis de faute (durant ces sacrifices), ils pouvaient être élus, pourvu que leur vie antérieure ne pût pas être incriminée.

Le sens de ce canon ressort assez de lui-même : la contrainte physique enlève la responsabilité ; on reconnaissait qu'il y avait eu contrainte physique aux marques suivantes :

1° A la persévérance antérieure avec laquelle on avait souffert la confiscation, les tortures, la prison ;

2° Quand pendant les souffrances on s'était toujours déclaré chrétien.

Parmi les expressions de notre canon, le mot περισχισθέντας du *Textus vulgatus* offre de grandes difficultés. Zonare le traduit ainsi : « Si on leur a arraché les habits du corps : » car περισχίζω signifie « arracher », et avec τινὰ « arracher les habits à quelqu'un ». Mais la véritable leçon est περισχεθέντας, que Routh a trouvée dans trois manuscrits de la Bibliothèque bodléienne [1], et qui s'harmonise le mieux avec les versions de Denys le Petit et d'Isidore. Nous avons employé cette leçon περισχεθέντας dans la version du canon, car περιέχω signifie « entourer, vaincre, dompter ».

Can. 4 [2].

Περὶ τῶν πρὸς βίαν θυσάντων, ἐπὶ δὲ τούτοις καὶ τῶν δειπνησάντων εἰς τὰ εἴδωλα, ὅσοι μὲν ἀπαγόμενοι καὶ σχήματι φαιδροτέρῳ ἀνῆλθον καὶ ἐσθῆτι ἐχρήσαντο πολυτελεστέρᾳ καὶ μετέσχον τοῦ παρασκευασθέντος δείπνου ἀδιαφό-

1. Sur les manuscrits qui contiennent cette leçon, cf. R. B. Reckham, p. 144. (H. L.)

2. Duguet, *Sur le 4e canon du concile d'Ancyre. On justifie la coutume, autrefois si saintement observée, de différer l'absolution aux pécheurs. I. Selon l'ancienne discipline de l'Église l'absolution des pénitents était ordinairement différée jusqu'après l'entier accomplissement de leur pénitence ; II. Sur quelles raisons était fondée l'ancienne discipline de l'Église à l'égard du délai de l'absolution des pénitents jusqu'à l'entier accomplissement de leur pénitence*, dans *Confér. ecclés.*, t. II, p. 83-104, le sujet est traité avec la profusion de textes ordinaire chez le commentateur ; Pitra, *Juris eccles. Græcor. hist. et monum.*, t. I, p. 449, note 3. (H. L.)

ρως, ἔδοξεν ἐνιαυτὸν ἀκροᾶσθαι, ὑποπεσεῖν δὲ τρία ἔτη, εὐχῆς δὲ μόνης κοινωνῆσαι ἔτη δύο, καὶ τότε ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον.

Quant à ceux qui ont été contraints de sacrifier, et qui ont en outre mangé des mets consacrés aux dieux (c'est-à-dire qui ont été obligés de prendre part au banquet des sacrifices), le concile statue que tous ceux
226] qui étant contraints d'aller au sacrifice, s'y sont rendus gaiement, revêtus de leurs meilleurs habits et sans chagrin aucun (comme s'il n'y avait pas de différence entre ce banquet et d'autres) et qui y auront mangé, resteront un an parmi les *audientes* (deuxième classe des pénitents), trois ans parmi les *substrati* (troisième classe de pénitents), prendront pendant deux ans part aux prières (quatrième classe), puis enfin seront admis au complément (τὸ τέλειον), c'est-à-dire à la communion.

Can. 5.

Ὅσοι δὲ ἀνῆλθον μετὰ ἐσθῆτος πενθικῆς καὶ ἀναπεσόντες ἔφαγον μεταξὺ δι' ὅλης τῆς ἀνακλίσεως δακρύοντες, εἰ ἐπλήρωσαν τὸν τῆς ὑποπτώσεως τριετῆ χρόνον, χωρὶς προσφορᾶς δεχθήτωσαν· εἰ δὲ μὴ ἔφαγον, δύο ὑποπεσόντες ἔτη [1] τῷ τρίτῳ κοινωνησάτωσαν χωρὶς προσφορᾶς, ἵνα τὸ τέλειον τῇ τετραετίᾳ λάβωσι, τοὺς δὲ ἐπισκόπους ἐξουσίαν ἔχειν τὸν τρόπον τῆς ἐπιστροφῆς δοκιμάσαντας φιλανθρωπεύεσθαι ἢ πλείονα προστιθέναι χρόνον· πρὸ πάντων δὲ καὶ ὁ προάγων βίος καὶ ὁ μετὰ ταῦτα ἐξεταζέσθω, καὶ οὕτως ἡ φιλανθρωπία ἐπιμετρείσθω [2].

Toutefois ceux qui s'y sont rendus en habits de deuil (c'est-à-dire au banquet des sacrifices), qui ont été pleins d'abattement pendant le repas, qui ont pleuré durant toute la fête, seront trois ans parmi les *substrati* (3e degré) sans être admis à prendre part à l'offrande ; s'ils n'ont pas mangé (et n'ont fait qu'assister au banquet des sacrifices), il seront *substrati* pendant deux ans, et la troisième année ils seront admis au culte sans toutefois prendre part à l'offrande, (au degré des *consistentes*, σύστασις,) afin de recevoir le complément (la communion) la quatrième année. Les évêques auront le pouvoir, après avoir éprouvé la conduite de chacun, de mitiger les peines ou d'étendre le temps de la pénitence ; mais il faut examiner ce qui s'est passé avant et après la chute et se régler d'après le résultat de ces recherches.

On voit que ce canon est étroitement lié au précédent, et que l'un

1. λάβωσιν, R. B. Reckham, *op. cit.*, p. 146. (H. L.)

2. Duguet, *Sur les canons 5, 6, 7, 8 et 9 du concile d'Ancyre. On examine quels péchés étaient soumis à la pénitence publique et si tous ceux qui sont mortels sont de ce nombre*, dans *Confér. ecclés.*, t. II, p. 105-132. Les canons 4e et 5e sont réunis par Denys le Petit, Cresconius, la version *Prisca* et l'*epitome Hadriani*. Cf. Pitra, *Juris eccles. Græcor. hist. et monum.*, t. I, p. 449, note 3. (H. L.)

explique l'autre ; il ne reste qu'une certaine obscurité provenant de l'expression χωρὶς προσφορᾶς. L'Aubespine pense qu'il est question des offrandes que les pénitents présentaient pour se recommander. Suicer remarque [1] qu'il n'en est point ainsi, et qu'il s'agit ici des offrandes que les fidèles offraient durant le sacrifice (à l'offertoire). D'après Suicer, le sens du canon serait : « Ils peuvent prendre part au culte divin, mais non pas activement : c'est-à-dire qu'ils ne peuvent mêler leurs offrandes à celles des fidèles ; » ce qui correspond au quatrième ou dernier degré de la pénitence. Mais comme ceux qui, durant le sacrifice, ne peuvent présenter d'offrande sont d'après la [227]
sainte liturgie exclus de la communion, le sens complet de ce canon est : « Ils peuvent bien assister au service divin, mais ils ne peuvent ni offrir, ni communier, avec les fidèles. Par conséquent, χωρὶς προσφορᾶς comprend aussi l'exclusion de la communion; mais il n'en résulte pas que προσφορά signifie le sacrement de l'autel, comme Herbst et Routh l'ont à tort imaginé. Le culte eucharistique a, on le sait, deux parties : il est d'abord un sacrifice; ensuite comme réception du pain eucharistique, il est un sacrement ; on peut nommer l'ensemble de ces deux parties προσφορά mais on ne peut appeler προσφορά la réception seule de la communion [2]. Le canon n'indique clairement le temps durant lequel les pénitents devaient demeurer au quatrième degré de pénitence que pour ceux qui n'avaient pas mangé des viandes immolées. Il dit qu'au bout d'un an ils peuvent être reçus au complément, c'est-à-dire à la table eucharistique. Le temps de pénitence n'est pas fixé pour ceux qui avaient mangé des viandes immolées ; peut-être était-il aussi d'une année, ou bien peut-être étaient-ils traités d'après le canon 4ᵉ, par conséquent réduits pendant deux ans au quatrième degré de pénitence. Les pénitents du 5ᵉ canon, moins coupables que ceux du 4ᵉ, ne sont pas, comme ces derniers, condamnés à demeurer au second degré de la pénitence.

Can. 6.

Περὶ τῶν ἀπειλῇ μόνον εἰξάντων κολάσεως καὶ ἀφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ μετοικίας καὶ θυσάντων καὶ μέχρι τοῦ παρόντος καιροῦ μὴ μετανοησάντων μηδὲ ἐπιστρεψάντων, νῦν δὲ παρὰ τὸν καιρὸν τῆς συνόδου προσελθόντων καὶ εἰς διάνοιαν τῆς ἐπιστροφῆς γενομένων, ἔδοξε μέχρι τῆς μεγάλης ἡμέρας εἰς ἀκρόασιν δεχθῆναι, καὶ μετὰ τὴν μεγάλην ἡμέραν ὑποπεσεῖν τρία ἔτη, καὶ μετὰ ἄλλα δύο

1. *Thesaurus*, au mot προσφορά.
2. Voir le canon 16ᵉ.

ἔτη κοινωνῆσαι χωρὶς προσφορᾶς, καὶ οὕτως ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον, ὥστε τὴν πᾶσαν ἑξαετίαν πληρῶσαι· εἰ δέ τινες πρὸ τῆς συνόδου ταύτης ἐδέχθησαν εἰς μετάνοιαν, ἀπ' ἐκείνου τοῦ χρόνου λελογίσθαι αὐτοῖς τὴν ἀρχὴν τῆς ἑξαετίας. εἰ μέντοι [1] κίνδυνος καὶ θανάτου προσδοκία ἐκ νόσου ἢ ἄλλης τινὸς προφάσεως συμβαίη, τούτους ἐπὶ ὅρῳ δεχθῆναι.

Quant à ceux qui se sont rendus à la seule menace de la confiscation de leurs biens, ou de l'exil, et qui ont sacrifié, qui n'ont pas fait péni-
[228] tence jusqu'à ce jour et ne sont pas revenus, mais qui se repentent à l'occasion de ce concile, et ont résolu de se convertir, il a été décrété que jusqu'à la grande fête (Pâques) ils seront admis au degré des *audientes*, qu'ils seront après la grande fête *substrati* pendant trois ans ; puis, qu'ils seront admis au culte mais sans prendre part à l'offrande, pendant deux ans, et qu'alors seulement ils seront admis au complément (à la communion), de sorte que tout le temps sera de six ans. Pour ceux qui auraient été admis à la pénitence avant ce concile, on comptera les six années à dater du moment où ils ont commencé. S'ils étaient exposés à quelque danger, ou menacés de mourir à la suite d'une maladie, ou s'il y avait quelque autre motif grave, ils seront admis conformément à la prescription (ὅρος).

Le sens de la dernière phrase du canon est que si les malades recouvrent la santé, ils accompliront leur pénitence conformément à ce qui est prescrit. Zonare explique ainsi très exactement ce passage [2]. Le sens de ce 6e canon devient très clair si on le compare avec les deux précédents. Le 11e canon de Nicée édicte des prescriptions absolument identiques.

Comme nous l'avons remarqué plus haut [3], il y a dans ces mots : « jusqu'à la Pâque prochaine, » comparés à ceux-ci : « les six années seront accomplies », une indication chronologique. En effet, conformément au 38e (36) canon apostolique, il devait y avoir annuellement un concile dans la quatrième semaine après Pâques. Si donc un pénitent se repentait au temps du concile et demeurait parmi les *audientes* jusqu'à la Pâque prochaine, il avait fait près d'une année de pénitence. En ajoutant trois années pour le degré de la *substratio* et deux années pour le dernier degré, les six années étaient complétées.

1. εἰ μέντοι τὶς κίνδυνος, R. B. Reckham, *op. cit.*, p. 147. (H. L.)
2. Beveridge, *Synodicon*, t. I, p. 380 ; la même condition fut imposée par le concile d'Orange, en 441, canon 3e, dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1784.
3. Voir plus haut, p. 296.

Can. 7.

Περὶ τῶν συνεστιαθέντων ἐν ἑορτῇ ἐθνικῇ ἐν τόπῳ ἀφωρισμένῳ τοῖς ἐθνικοῖς, ἴδια βρώματα ἐπικομισαμένων καὶ φαγόντων, ἔδοξε διετίαν ὑποπεσόντας δεχθῆναι· Τὸ δὲ εἰ χρὴ μετὰ τῆς προσφορᾶς ἕκαστον τῶν ἐπισκόπων δοκιμάσαι καὶ τὸν ἄλλον βίον ἐφ' ἑκάστου ἀξιῶσαι [1].

Quant à ceux qui, durant une fête païenne, se sont assis dans le local destiné à cette fête, et ont apporté et mangé leurs mets, ils seront deux ans *substrati*, puis admis ; quant à l'offrande, chaque évêque en décidera et prendra en considération la vie entière de chacun.

Plusieurs chrétiens cherchaient, par une prudence tout humaine,

1. ἐξετάσαι, R. B. Reckham, *op. cit.*, p. 147. Les différents manuscrits grecs offrent pour une même phrase de ce canon de très utiles variantes qui témoignent de la supériorité du texte des manuscrits de la famille *a* et donnent exactement le caractère des diverses versions latines. Les lectures dont on trouvera la justification d'après les manuscrits, dans l'étude de R. B. Reckham, sont les suivantes :

μετὰ	τῆς	προσφορᾶς	ἕκαστον	τῶν	ἐπισκόπων	δοκιμάσαι
»	»	»	ἑκάστου	»	»	»
»	»	»	ἑκάστῳ	»	»	ἐξέστω δοκ.
»	»	»	ἑκάστου	»	»	ἔστω »
»	»	»	ἕκαστον	»	»	ἐστὶ »
»	»	»	ἑκάστου	»	»	» »
»	»	»	ἕκαστον	»	»	δοκιμ. ἐστι
ἕκαστον	μετὰ	τῆς	προσφορᾶς	τῶν	ἐπισκόπων	δοκιμάσαι
»	»	»	»	»	»	ἐστι δοκιμ.
»	»	»	»	»	»	ἐστι τὸ δοκιμ.
μετασχεῖν	τῆς	προσφορᾶς	ἕκαστν	τοὸν	ἐπὶσκοπον	δοκιμάσαι.

Versions latines ; Prisca : ***Placuit eos biennio subjacere et sic suscipi quia oportet post oblationem unumquemque episcopum eos probare et vitam singulorum agnoscere*** [*cognoscere*, ms. vatic. reg. 1997] ; Isidore : *ita tamen utrum* (*ut utrum*) *cum oblatione recipiendi sint an ad solam communionem admitti debeant unusquisque episcoporum examinent vitæ eorum preteritæ et præsentis habita consideratione* (*unusquisque episcoporum probet vita uniuscujusque habita considerati̇one*, ancienne version isidorienne) ; Denys le Petit : *Utrum vero cum oblatione singuli episcoporum probantes vitam eorum et singulos actus examinent.* Versions syriaques : 1° *placuit synodo ut II annis inter pænitentes exactis, deinde si oportunum visum fuerit ad oblationem admittantur. Unusquisque episcoporum disquiret et dijudicabit quomodo in uniuscujusque casu sit agendum* (Pitra) ; 2° *convenit II annos eos pænitentiam agere et recipi. Utrum vero deceat etiam oblationem simul ac recipiantur accipere permissum voluntati uniuscujusque episcoporum ut cum examinaverit conversationem eorum faciat, hoc* (R. B. Reckham). Version arménienne : *De his placuit ut triennium audiant, bienniumque substrati participent preces ; ad episcopi tandem placitum per misericordiam compassionemque erga pauperes participent eucharistiam.* (H. L.)

à prendre un moyen terme afin d'échapper à la persécution : ils as-
[229] sistaient aux banquets des sacrifices païens, qui avaient lieu dans des bâtiments accessoires des temples ; et pour apaiser leur conscience, ils apportaient leurs aliments et ne touchaient à rien de ce qui avait été offert aux dieux. Ces chrétiens oubliaient que saint Paul avait recommandé [1] de ne pas manger les viandes immolées aux dieux, non pas que ces viandes fussent souillées en elles-mêmes, puisque les idoles n'étaient rien, mais pour un double motif. Parce qu'en les mangeant les uns avaient encore les dieux dans leurs cœurs, c'est-à-dire étaient encore attachés au culte des idoles et péchaient par là ; et que les autres scandalisaient leurs frères et péchaient de même. A ce motif de scandale qui subsistait aussi pour le cas présent, il fallait joindre l'hypocrisie et la duplicité de ces chrétiens, qui voulaient paraître païens et néanmoins demeurer chrétiens. Le synode les punit de deux ans de pénitence au troisième degré, et donne à chaque évêque le droit ou de les admettre après ce temps à la communion, ou de les faire encore attendre pendant quelque temps au quatrième degré.

Can. 8.

Οἱ δὲ δεύτερον καὶ τρίτον θύσαντες μετὰ βίας, τετραετίαν ὑποπεσέτωσαν, δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνησάτωσαν, καὶ τῷ ἑβδόμῳ τελείως δεχθήτωσαν.

Ceux qui, étant contraints, ont sacrifié deux ou trois fois, demeureront quatre ans *substrati* ; ils participeront au culte, sans présenter d'offrande, pendant deux ans (en qualité de *consistentes* au quatrième degré) ; la septième année ils seront admis à la communion.

Can. 9.

Ὅσοι δὲ μὴ μόνον ἀπέστησαν ἀλλὰ καὶ ἐπανέστησαν καὶ ἠνάγκασαν ἀδελφοὺς καὶ αἴτιοι ἐγένοντο τοῦ ἀναγκασθῆναι, οὗτοι ἔτη μὲν τρία τὸν τῆς ἀκροάσεως δεξάσθωσαν τόπον, ἐν δὲ ἄλλῃ ἑξαετίᾳ τὸν τῆς ὑποπτώσεως, ἄλλον δὲ ἐνιαυτὸν κοινωνησάτωσαν χωρὶς προσφορᾶς, ἵνα τὴν δεκαετίαν πληρώσαντες τοῦ τελείου μετάσχωσιν· ἐν μέντοι τούτῳ τῷ χρόνῳ καὶ τὸν ἄλλον αὐτῶν ἐπιτηρεῖσθαι βίον [2].

1. I Cor., VIII.

2. Ces neuf premiers canons forment une catégorie bien distincte dans la législation d'Ancyre. Elle a trait exclusivement à ceux qui, par faiblesse ou par présomption, avaient failli à leurs devoirs de chrétiens pendant la persécution. Les coupables, suivant qu'ils appartenaient à l'épiscopat, au bas clergé ou à la foule des fidèles, avaient droit à un traitement différent. Ces canons sont surtout importants par les renseignements très explicites qu'ils contiennent sur l'existence et la réglementation de la pénitence canonique à l'époque des persé-

Ceux qui non seulement ont apostasié, mais sont devenus les ennemis de leurs frères et les ont contraints (à l'apostasie) ou ont été cause de la contrainte exercée sur eux, resteront pendant trois ans parmi les *audientes* (deuxième degré), puis six ans parmi les *substrati* ; ils prendront part au culte sans offrande (en qualité de *consistentes*) pendant un an, et ce ne sera qu'au bout de dix ans qu'ils pourront recevoir la communion eucharistique. On observera aussi leur conduite pendant tout ce temps. [230]

Can. 10.

Διάκονοι ὅσοι καθίστανται, παρ' αὐτὴν τὴν κατάστασιν εἰ ἐμαρτύραντο καὶ ἔφασαν χρῆναι γαμῆσαι, μὴ δυνάμενοι οὕτως μένειν, οὗτοι μετὰ ταῦτα γαμήσαντες ἔστωσαν ἐν τῇ ὑπηρεσίᾳ διὰ τὸ ἐπιτραπῆναι αὐτοὺς ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου· Τοῦτο δὲ εἴ τινες σιωπήσαντες καὶ καταδεξάμενοι ἐν τῇ χειροτονίᾳ μένειν οὕτως μετὰ ταῦτα ἦλθον ἐπὶ γάμον, πεπαῦσθαι αὐτοὺς τῆς διακονίας. [1]

Si des diacres, au moment d'être institués (élus), déclarent qu'il faut qu'ils se marient, et qu'ils ne peuvent vivre dans le célibat, et s'ils se marient en effet, ils pourront continuer leurs fonctions, parce que l'évêque (au moment de leur institution) leur a permis de se marier ; mais si au moment de leur élection ils se sont tus, et ont accepté, en recevant

cutions. A partir du canon 4e nous voyons apparaître les diverses classes de pénitents : les *audientes*, les *substrati*, les *consistentes*. Ces derniers participent à la prière commune mais sont encore exclus de l'offrande et de la communion eucharistiques qui sont, suivant le langage du concile, τὸ τέλειον, le terme ou le couronnement de la pénitence canonique. Au canon 17e, nous verrons mentionner une autre catégorie de pénitents, les χειμαζομένοι, dont le nom semble indiquer que la pénitence s'accomplissait en dehors de l'enceinte de l'église, avec cette aggravation que celui qui y était soumis se trouvait exposé à toutes les intempéries de l'air. La discipline établie par le concile n'est pas tellement stricte qu'elle ne puisse être mitigée par chaque évêque, juge de la ferveur des pénitents de son Église, (canons 1er, 2e, 21e, 23e) ; une première et notable mitigation de la sévérité des lois antérieures c'est la concession, à quiconque est en danger de mort, de la communion (canons 6e et 22e). Les canons 1er, 2e, 3e sont résumés dans le *Decretum*, part. I, dist. I, c. XXXII. (H. L.)

1. Ce canon est d'une grande utilité dans l'histoire des origines du célibat ecclésiastique que nous avons entrevu dans le canon 33e du concile d'Elvire (voir plus haut, p. 238). L'Église, tout en favorisant le célibat, laissait au clergé la liberté d'user du mariage ; déjà, dans la pratique la plupart des clercs mariés, évêques, prêtres et diacres, pratiquaient la continence. Le 10e canon d'Ancyre démontre avec évidence que si les Pères du concile autorisaient les diacres à se marier après leur ordination quand ils s'en étaient réservé le droit, à plus forte raison accordait-il à ceux qui étaient déjà mariés le droit d'user de leur femme. E. Vacandard, *Les origines du célibat ecclésiastique*, dans les *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, in-12, Paris, 1905, p. 92-93. (H. L.)

les ordres sacrés, de vivre dans le célibat, et si plus tard ils se marient, ils perdront le diaconat.

Ce canon a été inséré dans le *Corpus juris canonici* [1].

CAN. 11.

Τὰς μνηστευθείσας κόρας καὶ μετὰ ταῦτα ὑπ' ἄλλων ἁρπαγείσας ἔδοξεν ἀποδίδοσθαι τοῖς προμνηστευσαμένοις, εἰ καὶ βίαν ὑπ' αὐτῶν πάθοιεν.

Des filles fiancées, enlevées par d'autres, doivent être rendues à leurs fiancés, même quand les ravisseurs en ont abusé par violence.

Ce canon ne parle que des fiancées (par les *sponsalia de futuro*)
[231] et non des mariées (par les *sponsalia de præsenti*). Dans ce dernier cas l'obligation de la restitution n'eût pas été douteuse. Le fiancé était du reste libre de reprendre ou de laisser la fiancée qui lui avait été enlevée. C'est ainsi que saint Basile l'avait déjà décidé dans le canon 22 de sa lettre canonique à Amphiloque ; ce canon existe au Décret de Gratien [2].

CAN. 12.

Τοὺς πρὸ τοῦ βαπτίσματος τεθυκότας καὶ μετὰ ταῦτα βαπτισθέντας ἔδοξεν εἰς τάξιν προάγεσθαι ὡς ἀπολουσαμένους.

Ceux qui ont sacrifié aux dieux avant leur baptême, et qui ont été baptisés ensuite, peuvent être promus aux ordres, puisqu'ils sont purifiés (par le baptême) de tous leurs péchés antérieurs.

Ce canon ne parle pas, en général, de tous ceux qui ont sacrifié avant le baptême ; car si un païen avait sacrifié avant d'être entré dans le christianisme, on ne pouvait évidemment pas le lui reprocher après son admission. Les Pères du concile veulent plutôt parler du catéchumène, qui s'était déjà déclaré en faveur du christianisme, et qui dans la persécution avait faibli et sacrifié, et ils se demandent

1. Dist. XXVIII, c. 8. Van Espen, *Commentar.*, p. 112 ; Herbst, *Synoden von Ancyra und Neo-Cesarea*, dans *Theolog. Quartals.*, 1821, t. III, p. 399. [Au concile de Nicée (325), Paphnuce, évêque de la Haute-Thébaïde, s'opposa énergiquement aux décrets relatifs au célibat des clercs. Cet incident a été contesté, il doit être tenu pour hors de doute. Nous y reviendrons à propos du concile de Nicée. En attendant, on trouvera les principaux textes dans l'étude citée de M. E. Vacandard et dans Duguet, *Sur le 10e canon d'Ancyre, touchant le célibat des ordres majeurs*, dans *Confér. ecclés.*, t. II, p. 132-153 ; Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, p. 126. (H. L.)]

2. Causa XXVII, q. II, c. 46 ; Van Espen, *op. cit.*, p. 113.

s'il peut être encore admis à la prêtrise. Le concile décide que le catéchumène baptisé peut être ensuite promu aux ordres [1].

Le 14e canon de Nicée parle aussi des catéchumènes qui ont commis la même faute.

CAN. 13.

Χωρεπισκόπους μὴ ἐξεῖναι πρεσβυτέρους ἢ διακόνους χειροτονεῖν, ἀλλὰ [2], μηδὲ πρεσβυτέρους πόλεως, χωρὶς τοῦ ἐπιτραπῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου, μετὰ γραμμάτων ἐν ἑτέρᾳ παροικίᾳ.

Le mot à mot du texte grec donne le sens suivant :

Il n'est pas permis aux chorévêques d'ordonner des prêtres et des diacres, et cela n'est pas permis non plus aux prêtres des villes dans d'autres paroisses (diocèses) sans l'autorisation écrite de l'évêque du lieu.

Dans nos remarques sur le 57e canon du concile de Laodicée, où il est défendu d'instituer à l'avenir des chorévêques, nous expliquerons ce qu'il faut entendre par cette charge dont il est question ici pour la première fois. Nous renvoyons aussi aux canons 8 et 10 du [232]
synode d'Antioche de 341, et à la seconde proposition du 6e canon du concile de Sardique.

Si la première partie de ce 13e canon est facile à comprendre, la seconde présente, en revanche, une grande difficulté : car un prêtre de la ville ne peut en aucune manière avoir le pouvoir de consacrer des prêtres et des diacres dans son diocèse, encore moins dans un diocèse étranger [3]. Beaucoup de savants ont admis pour ce motif que le texte grec de cette seconde moitié du canon, tel que nous le lisons aujourd'hui, est inexact ou défectueux [4]. Il manque, disent-ils, ποιεῖν τι, c'est-à-dire *aliquid agere*, remplir une fonction religieuse. Pour prouver ce qu'ils avançaient, ils en ont appelé à plusieurs anciennes versions, notamment à celle d'Isidore; *sed nec presbyteris civitatis sine episcopi præcepto* AMPLIUS ALIQUID IMPERARE, *vel sine auctoritate litterarum ejus in unaquaque* (quelques-uns lisent ἐν ἑκάστῃ, au lieu de ἐν ἑτέρᾳ) *parochia* ALIQUID AGERE. L'ancienne collection romaine des canons, *Codex canonum*, est conçu de la même manière ; seulement il a *provincia* au lieu de *parochia* [5]. Fulgence Ferrand, diacre de Car-

1. Van Espen, *op. cit.*, p. 113.
2. ἀλλὰ μὴν μηδὲ, R. B. Reckham, *op. cit.*, p. 149. (H. L.)
3. Pas plus dans un cas que dans l'autre. (H. L.)
4. L'édition critique de R. B. Reckham n'offre que des variantes grecques peu importantes. (H. L.)
5. Ballerini, dans S. Leonis *Opera*, t. III, p. 110.

thage, (Denys) qui a fait un recueil de canons (sec. v), traduit de même dans sa *Breviatio canonum : Ut presbyteri civitatis sine jussu episcopi nihil jubeant, nec in unaquaque parochia aliquid agant.* Van Espen a expliqué ce canon dans le même sens.

Routh a donné une autre interprétation [1]. Il prétendit qu'il ne manquait pas un mot dans ce canon, mais qu'il fallait lire au commencement, d'après plusieurs manuscrits, χωρεπισκόποις, au datif, et plus bas ἀλλὰ μὴν μηδὲ au lieu de ἀλλὰ μηδὲ, puis πρεσβυτέρους (à l'accusatif) πόλεως, et enfin ἑκάστῃ, au lieu de ἑτέρᾳ, et qu'il fallait par conséquent traduire : « Il n'est pas permis aux chorévêques de consacrer des prêtres et des diacres (pour la campagne), encore moins (ἀλλὰ μὴν μηδὲ) pourront-ils consacrer des prêtres pour la ville sans le consentement de l'évêque du lieu ». Le texte grec, ainsi modifié d'après quelques manuscrits, surtout ceux de la Bibliothèque bod-
[233] léienne, donne un sens acceptable ; toutefois ἀλλὰ μὴν μηδὲ ne signifie pas « mais encore moins » ; il signifie « mais certainement non », ce qui fait une notable différence.

En outre, il a dû arriver bien rarement que des chorévêques aient ordonné des prêtres ou des diacres pour une ville : et si on voulait le leur défendre, la défense était déjà implicitement contenue dans la première partie du canon.

Can. 14.

Τοὺς ἐν κλήρῳ πρεσβυτέρους ἢ διακόνους ὄντας καὶ ἀπεχομένους κρεῶν ἔδοξεν ἐφάπτεσθαι, καὶ οὕτως, εἰ βούλοιντο, κρατεῖν ἑαυτῶν· εἰ δὲ βούλοιντο (βδελύσσοιντο), ὡς μηδὲ τὰ μετὰ κρεῶν βαλλόμενα λάχανα ἐσθίειν, καὶ εἰ μὴ [2] ὑπείκοιεν τῷ κανόνι, πεπαῦσθαι αὐτοὺς τῆς τάξεως. [3]

1. M. Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 432 sq.
2. καὶ μὴ, R. B. Reckham, *op. cit.*, p. 150. (H. L.)
3. Ce canon présente trois lectures inégalement recommandées par le nombre et l'autorité des manuscrits, ce sont εἰ δὲ μὴ βούλοιντο ; — εἰ δὲ βούλοιντο ; — εἰ δὴ βδελύσσοιντο. Les versions latines favorisent cette lecture, p. ex. : Isidore : *quod si tantum* (*in tantum*) *eas abominabiles judicaverint* (*putaverunt*) ; Denys le Petit : *quod si in tantum eas abominantur*. La version dite *Prisca* est malheureusement trop abrégée pour donner aucune clarté ; le ms. de Chieti s'exprime ainsi : *Placuit ut tangerent et si sic non obaudient canonem, placuit cessare*. Un seul ms. le *cod. Veronensis 63* contenant l'*epitome hadriana*, porte : *quod si noluerint et in tantum eas abhominabiles judicaverint*. La lecture βδελύσσοιντο est la plus satisfaisante pour le sens. Outre l'appui qu'elle reçoit des mss. des familles γ et δ et de quelques manuscrits des familles α et β, elle se recommande encore des versions latines de la *Collection* de Jean d'Antioche et de Photius. En outre, ce terme est celui dont on fait le plus généralement

Les prêtres et les clercs, qui s'abstiennent de manger de la viande. doivent y toucher (en goûter); mais ils peuvent, s'ils le veulent, s'en abstenir (c'est-à-dire ne pas en manger). S'ils la dédaignent (βδελύσσοιντο) et si, ne mangeant pas même des légumes cuits avec des viandes, ils n'obéissent pas à la prescription du présent canon, ils doivent être exclus des rangs du clergé.

Le 53e canon apostolique avait déjà promulgué la même loi pour condamner ce faux ascétisme gnostique ou manichéen, qui déclarait la matière, et surtout la viande et le vin, sataniques. Zonare a reconnu et indiqué que notre canon traitait des agapes [1]. Il démontre en outre que ἐφάπτεσθαι, signifie toucher aux mets, dans le même sens que ἀπογεύεσθαι, goûter. Matthieu Blastarès parle comme Zonare [2]. Enfin, Routh a eu le mérite d'ajouter à l'explication de ce canon [3], en ce que, s'appuyant sur trois manuscrits, la *Collection* de Jean d'Antioche et les versions latines, il a lu εἰ δὲ βδελύσσοιντο, au lieu de εἰ δὲ βούλοιντο, qui n'a pas de sens ici. Si l'on voulait conserver βούλοιντο, il faudrait avec Beveridge y intercaler la négation μή. Mais la leçon βδελύσσοιντο a encore pour elle, que le 53e canon apostolique, cité tout à l'heure, et qui traite de la même matière, emploie, dans le même sens que notre canon, l'expression βδελυσσόμενος [4]. Ajoutons que κρατεῖν ἑαυτῶν doit être pris dans le sens de ἐγκρατεῖν, [234] c'est-à-dire s'abstenir.

Can. 15.

Περὶ τῶν διαφερόντων τῷ κυριακῷ, ὅσα ἐπισκόπου μὴ ὄντος πρεσβύτεροι ἐπώλησαν, ἀναβαλεῖσθαι (ἀνακαλεῖσθαι [5]) τὸ κυριακόν, ἐν δὲ τῇ κρίσει τοῦ

usage en pareil cas, p. ex. : *Canons des Apôtres*, can. 52 ; Conc. de Gangres, préf., can. 1, 9, 14, 20. Il est également familier aux auteurs du Nouveau Testament : Rom., II, 22 ; Apoc., XXI, 8 ; βδέλυγμα dans S. Matth., XXIV, 15 ; Apoc., XVII, 4, 5 ; XXI, 27 ; βδελυκτός, Tit., I, 16. L'orthographe n'a rien de fixe : on trouve βδελύσοιντο, βδελύσσοιντο, βδελλύσσοιντο. (H. L.)

1. Beveridge, *Synodicon*, t. I, p. 390. [Duguet, *Sur le 14e canon du concile d'Ancyre. On déduit les raisons de la défense faite par les apôtres de manger du sang et des viandes suffoquées ; et on examine si ce peut être un mérite et un devoir de s'abstenir de certaines viandes*, dans *Confér. ecclés.*, t. II, p. 172-183. (H. L.)]

2. Blastares, *Syntagma*, lit. B, c. IX, p. 55.

3. M. Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 440. [Pour les manuscrits connus aujourd'hui et offrant la leçon εἰ δὲ βδελύσσοιντο, cf. R. B. Reckham, *op. cit.*, p. 150. (H. L.)]

4. Comparez le canon 2e du concile de Gangres. (H. L.)

5. ἀνακαλεῖσθαι, R. B. Reckham, p. 150. (H. L.)

ἐπισκόπου εἶναι. εἴπερ[1] προσήκει ἀπολαβεῖν τὴν τιμὴν εἴτε καὶ μή, διὰ τὸ πολλάκις τὴν εἴσοδον (πρόσοδον[2]) τῶν πεπραμένων ἀποδεδωκέναι αὐτοῖς τούτοις πλείονα τὴν τιμήν.

Si les prêtres ont vendu durant la vacance d'un siège épiscopal quelque chose qui appartient à l'Église, celle-ci a le droit de le revendiquer (ἀνακαλεῖσθαι), et c'est à l'évêque de décider si (les acheteurs) doivent recevoir le prix donné pour l'acquisition, vu que souvent l'usufruit temporaire de la chose vendue a égalé le prix de l'acquisition.

Si l'acheteur de biens ecclésiastiques a plus perçu, par le revenu temporaire de ces biens, que le prix de l'acquisition, le concile pense qu'il n'y a pas lieu de lui restituer ce prix, parce qu'il a déjà touché par le revenu une indemnité suffisante, et que, d'après les principes alors en vigueur, un surplus, un intérêt tiré de la chose achetée n'était pas permis[3]. En outre, l'acheteur avait eu tort d'acquérir un bien ecclésiastique *sede vacante*. Beveridge et Routh ont démontré qu'il faut lire dans le texte ἀνακαλεῖσθαι et πρόσοδον[4].

Can. 16.

Περὶ τῶν ἀλογευσαμένων ἢ καὶ ἀλογευομένων, ὅσοι πρὶν εἰκοσαετεῖς γενέσθαι ἥμαρτον, πέντε καὶ δέκα ἔτεσιν ὑποπεσόντες κοινωνίας τυγχανέτωσαν τῆς εἰς τὰς προσευχάς, εἶτα ἐν τῇ κοινωνίᾳ διατελέσαντες ἔτη πέντε, τότε καὶ τῆς προσφορᾶς
[235] ἐφαπτέσθωσαν· ἐξεταζέσθω δὲ αὐτῶν καὶ ὁ ἐν τῇ ὑποπτώσει βίος, καὶ οὕτως τυγχανέτωσαν τῆς φιλανθρωπίας· εἰ δέ τινες κατακόρως ἐν τοῖς ἁμαρτήμασι γεγόνασι, τὴν μακρὰν ἐχέτωσαν ὑπόπτωσιν· ὅσοι δὲ ὑπερβάντες τὴν ἡλικίαν ταύτην καὶ γυναῖκας ἔχοντες περιπεπτώκασι τῷ ἁμαρτήματι, πέντε καὶ εἴκοσι[5] ἔτη ὑποπεσέτωσαν καὶ κοινωνίας τυγχανέτωσαν τῆς εἰς τὰς προσευχάς, εἶτα

1. εἴτε, R. B. Reckham, p. 150. (H. L.)

2. πρόσοδον, R. B. Reckham, p. 150. (H. L.)

3. Herbst, *Synoden von Ancyra und Neo Cesarea*, dans *Theolog. Quartals.*, 1821, t. III, p. 430.

4. Routh, *op. cit.*, t. III, p. 441 sq. [Duguet, *Sur le 15e canon du concile d'Ancyre, touchant les biens possédés par l'Église*, dans *Confér. ecclés.*, t. II, p. 183-198. Les canons 10e-15e inclusivement composent la seconde catégorie des matières de discipline traitées par le concile. Cette catégorie a pour objet divers points de discipline et de juridiction ecclésiastique, tels que la permission donnée aux diacres de se marier au moment de l'ordination, s'ils ne se sentent pas la force de garder la continence ; la reconnaissance officielle des fiançailles ; non-irrégularité de ceux qui ont sacrifié aux idoles avant d'avoir reçu le baptême ; détermination du pouvoir d'ordre des chorévêques ; mise en garde des prêtres contre l'ascétisme manichéen ; inaliénabilité des biens d'Église. (H. L.)]

5. εἴκοσι ἔτεσιν ὑποπεσόντες, κοινωνίας, R. B. Reckham, *op. cit.*, p. 151.

ἐκτελέσαντες πέντε ἔτη ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῶν εὐχῶν τυγχανέτωσαν τῆς προσφορᾶς. εἰ δέ τινες καὶ γυναῖκας ἔχοντες καὶ ὑπερβάντες τὸν πεντηκονταετῆ χρόνον ἥμαρτον, ἐπὶ τῇ ἐξόδῳ τοῦ βίου τυγχανέτωσαν τῆς κοινωνίας.

Ceux qui ont commis des actes immoraux avec des animaux ou qui en commettent encore, s'ils n'avaient pas vingt ans quand ils ont commis (ce) péché, devront être quinze ans *substrati*, être ensuite admis à participer à la prière sans offrande (par conséquent demeurer dans le quatrième degré de la pénitence), et après ce temps ils pourront participer au sacrifice. Il faudra aussi examiner la conduite qu'ils tiendront pendant qu'ils seront *substrati*, et avoir égard à la vie qu'ils mèneront. Quant à ceux qui auront été sans mesure dans leur péché (c'est-à-dire qui auront longtemps commis ce péché), ils seront soumis à la longue *substratio* (il ne leur sera rien remis). Ceux qui avaient plus de vingt ans, qui étaient mariés et qui cependant sont tombés dans ce péché, ne seront admis à participer à la prière qu'après vingt-cinq ans de *substratio*; après cinq ans passés dans la communauté de prières, ils pourront prendre part au sacrifice. Si des hommes mariés, âgés de plus de cinquante ans, tombent dans ce péché, ils ne recevront la communion qu'à la fin de leur vie.

Quant aux expressions *substrati*, communauté de prières et communauté de sacrifice, nous renvoyons aux observations sur les canons 4 et 5.

Can. 17.

Τοὺς ἀλογευσαμένους καὶ λεπροὺς ὄντας ἤτοι λεπρώσαντας, τούτους προσέταξεν ἡ ἁγία σύνοδος εἰς τοὺς χειμαζομένους εὔχεσθαι [1].

Le vrai sens de ce canon n'est pas facile à indiquer ; il peut signifier :

Ceux qui ont commis des actes de bestialité, et qui, étant lépreux, (ἤτοι) ont rendu les autres également lépreux, devront prier parmi les χειμαζομένοις.

D'autres traduisent :

1. Denys le Petit : *Eos qui irrationabiliter vixerint et lepra inusti criminis alios polluerint præcepit sancta synodus inter eos orare, qui spiritu periclitantur immundo.* Pierre de Marca avait composé une dissertation sur ce canon 18ᵉ et le crime de bestialité qu'on y réprouve ; nous ignorons ce que ce travail est devenu. G. de L'Aubespine (Labbe, *Concil.*, t. I, col. 1478-1479 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 537-538) a étudié le terme χειμαζόμενοι, *hyemantes*, après lui Pitra, *Juris eccles. Græcor. hist. et monum*, t. I, p. 450, note 9, juge que les *hyemantes* étaient les pénitents qu'on maintenait avec les énergumènes en dehors de l'édifice du culte chrétien. (H. L.)

Ceux qui ont commis des actes de bestialité et qui sont lépreux ou l'ont été (λεπρώσαντας, c'est-à-dire ayant été lépreux), prieront avec les χειμαζομένοις.

Cette dernière traduction nous semble inexacte : car λεπρώσαντας ne vient pas de λεπράω, mais de λεπρόω, qui a un sens causatif et signifie rendre lépreux [1]. Nous nous attachons donc à la première traduction ; les commentateurs se demandent si la lèpre, λέπρα, dont parle ce canon est la maladie connue sous ce nom, et que les lépreux peuvent communiquer, surtout par la cohabitation ; ou s'il faut entendre une lèpre spirituelle, le péché, et ici en particulier le péché
[236] de bestialité que de mauvais exemples pouvaient rendre contagieux (λεπρώσαντας.) Van Espen pense que le canon associe les deux idées, et qu'il parle aussi de la véritable lèpre causée précisément par cette dépravation bestiale [2]. Par le mot χειμαζόμενοι quelques-uns, suivant l'exemple de Denys le Petit, entendent les démoniaques ; tel est l'avis de Beveridge et de Routh [3] et plus récemment de Mayer [4]. D'autres, notamment Suicer, croient que le concile entend par là le plus bas degré des pénitents, les *flentes*, qui, sans pouvoir entrer dans l'Église, restaient sous le portique, en plein air, exposés à toutes les intempéries (χειμών), et qui devaient prier ceux qui entraient dans l'Église d'intervenir pour eux [5]. Comme les démoniaques étaient aussi sous le portique, on donnait à tous ceux qui se trouvaient là, c'est-à-dire à tous ceux qui ne pouvaient entrer dans l'église, le nom générique de χειμαζόμενοι. Nous pouvons adopter avec Van Espen, Herbst, etc., l'explication de Suicer [6], explication que Frank [7] déclare ne pas être douteuse. Ce point éclairci, revenons à l'explication de λέπρα : il est évident d'abord que λεπρώσαντας ne peut vouloir dire : *ceux qui ont été lépreux* : car on ne voit pas pourquoi ceux qui auraient été guéris de cette maladie auraient dû demeurer *hors* de l'église parmi les *flentes*. En second lieu, il est

1. Le verbe intransitif λεπράω ferait λεπρήσαντας.

2. Van Espen, *Commentarius*, p. 116.

3. Beveridge, *Synodicum*, t. II, *Appendix*, p. 172, dans les notes sur le canon 11ᵉ de Nicée, réimprimé dans Routh, *op. cit.*, t. III, p. 490 ; cf. *id.*, p. 444.

4. Mayer, *Geschichte des Katekumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten*, in-8, Kempten, 1868, p. 53.

5. Suicer, *Thesaurus*, au mot χειμαζόμενοι.

6. Van Espen, *op. cit.*, p. 216 ; Herbst, dans *Theolog. Quartals.*, 1821 p. 433.

7. Frank, *Die Bussdisziplin von den Apostelzeiten bis zum siebenten Jahrhundert*, in-8, Mainz, 1867.

évident que les mots λεπροὺς ὄντας, κ. τ. λ., sont là pour donner plus de force à l'expression ἀλογευσάμενοι. Le canon précédent a édicté diverses peines pour les diverses espèces de ἀλογευσάμενοι. Mais la peine énoncée par le canon 17ᵉ étant beaucoup plus grave que les précédentes, les ἀλογευσάμενοι de ce canon doivent être de plus grands pécheurs que ceux du canon antérieur.

Cette plus grande culpabilité ne peut consister dans le fait même de la maladie de la lèpre : car cette maladie n'est pas une conséquence de la bestialité ; elle consisterait donc évidemment en ce qu'ils avaient entraîné les autres vers le même péché de bestialité.

Par conséquent, il faut entendre λέπρα dans le sens figuré, et traduire ainsi : « et ceux qui, frappés de la lèpre de ce péché, y poussent d'autres personnes et les rendent également lépreuses. » [237] Frank [1] donne au contraire à λέπρα son sens littéral et traduit : « Ceux qui se sont accouplés avec un animal sans raison et en ont contracté une maladie contagieuse, etc. » Il trouve défectueux d'aller chercher un sens figuré lorsque le sens littéral permet d'obtenir une explication bien plus claire. Mais 1° il n'est pas exact de prétendre que la lèpre est une conséquence de la bestialité ; 2° le mot λεπρώσαντας est transitif comme nous l'avons montré et ne peut être traduit par « contracter une maladie contagieuse » ; 3° l'emploi d'un sens figuré pour le mot λέπρα est aussi admissible que l'emploi du sens figuré, souillure, que nous avons employé. Frank n'aurait par conséquent pas dû admettre l'interprétation figurée : « ceux qui se sont souillés eux-mêmes et en ont souillé d'autres par le péché. »

Can. 18.

Εἴ τινες ἐπίσκοποι κατασταθέντες καὶ μὴ δεχθέντες ὑπὸ τῆς παροικίας ἐκείνης, εἰς ἣν ὠνομάσθησαν, ἑτέραις βούλοιντο παροικίαις ἐπιέναι καὶ βιάζεσθαι τοὺς καθεστῶτας καὶ στάσεις κινεῖν κατ' αὐτῶν, τούτους ἀφορίζεσθαι· ἐὰν μέντοι βούλοιντο εἰς τὸ πρεσβυτέρειον καθέζεσθαι, ἔνθα ἦσαν πρότερον πρεσβύτεροι, μὴ ἀποβάλλεσθαι αὐτοὺς τῆς τιμῆς· ἐὰν δὲ διαστασιάζωσι πρὸς τοὺς καθεστῶτας ἐκεῖ ἐπισκόπους, ἀφαιρεῖσθαι αὐτοὺς καὶ τὴν τιμὴν τοῦ πρεσβυτερίου [2] καὶ γίνεσθαι αὐτοὺς ἐκκηρύκτους.

Si des évêques élus, mais non agréés par la paroisse pour laquelle ils ont été nommés, s'introduisent dans d'autres paroisses, y font violence aux (évêques) légitimement institués, et veulent exciter des troubles contre

1. Frank, *op. cit.*, p. 567, 589-592.
2. πρεσβυτερείου, R. B. Reckham, *op. cit.* p. 152. (H. L.)

eux, ils doivent être excommuniés. Mais si ces évêques veulent demeurer en qualité de simples prêtres là où ils ont été prêtres jusqu'alors, ils ne doivent pas perdre cette dignité. S'ils soulèvent des partis contre l'évêque du lieu, ils perdront la dignité presbytérale et seront exclus (de l'Église).

Tant que le peuple prit part à l'élection des évêques, il arriva souvent, dans l'Église primitive qu'un évêque légitimement élu était ou expulsé ou repoussé par un soulèvement populaire [1]. Même lors-
[238] que, au moment de l'élection, la majorité du peuple était pour un sujet, la minorité venait se mettre en travers pour tout arrêter ; c'est ainsi que nous avons vu en 1848 et 1849 une très petite minorité tyranniser des villes et des pays entiers et en chasser les personnes qui lui déplaisaient.

Le 37ᵉ canon apostolique (le 35ᵉ suivant certaines énumérations) et le 18ᵉ canon d'Antioche de 341 parlent aussi de ces évêques repoussés de leur diocèse.

Quand un de ces évêques voulait de force ou par ruse évincer un de ses collègues et s'emparer de son siège, il devait être puni de la peine de l'ἀφορισμός. Van Espen entendait par là la privation de la dignité épiscopale [2] ; mais l'ἀφορισμὸς de l'ancienne Église signifie plus que cela : il signifie l'excommunication, au moins l'excommunication mineure ou l'exclusion de la communion [3]. Mais, ajoute le canon, si un évêque non agréé par son Église ne fait pas de ces tentatives coupables, s'il veut modestement demeurer parmi les prêtres de la paroisse, il le peut, « et il ne doit pas perdre sa dignité. » S'agit-il du titre et de la dignité d'un évêque, mais sans juridiction, ou le mot τιμή ne signifie-t-il ici que la dignité presbytérale ? Denys le Petit l'a compris dans ce dernier sens et traduit : *Si voluerint in presbyterii ordine ut PRESBYTERI residere*. Les commentateurs grecs Zonare et autres [4] l'ont compris dans le même sens. Ce canon a été inséré dans le *Corp. jur. canonici* [5].

CAN. 19.

Ὅσοι παρθενίαν ἐπαγγελλόμενοι ἀθετοῦσι τὴν ἐπαγγελίαν, τὸν τῶν διγάμων ὅρον ἐκπληρούτωσαν. Τὰς μέντοι συνερχομένας παρθένους τισὶν ὡς ἀδελφὰς ἐκωλύσαμεν.

1. Van Espen, *Commentarius*, p. 117.
2. Van Espen, *Commentarius*, p. 117.
3. Suicer, *Thesaurus* au mot ἀφορίζω.
4. Beveridge, *Synodicum*, t. I, p. 395 ; Van Espen, *Commentarius*, p. 117.
5. Dist. XCII, c. 6.

Tous ceux qui ont consacré leur virginité à Dieu et qui ont violé leur promesse, doivent être considérés comme des bigames (mot à mot : subir les décrets, les prescriptions concernant les bigames). Nous défendons également que les vierges vivent comme des sœurs avec des hommes.

Dans la première partie du canon, il est question des jeunes gens [239] et des jeunes filles qui ont consacré à Dieu leur virginité, qui s'étant en quelque sorte fiancés à Dieu, se rendent coupables d'une quasi-bigamie en violant cette promesse [1]. Ils devaient subir la peine de la bigamie successive, qui, d'après saint Basile [2], consistait dans l'exclusion d'une année. Ce canon (que Gratien inséra : Caus. XXVII, quæst. I, c. 24.) ne parle de la violation du vœu que par un mariage légitime, tandis que le canon 13 d'Elvire parle de ceux qui violent leur vœu par libertinage. Dans sa seconde partie, le canon traite des agapètes. Nous renvoyons, pour ce sujet, à nos remarques sur le 3ᵉ canon de Nicée et à celles faites plus haut sur le canon 27ᵉ d'Elvire.

Can. 20.

Ἐάν τινος γυνὴ μοιχευθῇ ἤ μοιχεύσῃ τις, ἐν ἑπτὰ ἔτεσι δοκεῖ (δεῖ) [3] αὐτὸν τοῦ τελείου τυχεῖν κατὰ τοὺς βαθμοὺς τοὺς προάγοντας·

La femme qui a commis l'adultère ou celui qui a violé la loi du mariage devra suivre, durant sept ans, les divers degrés (de pénitence), au bout desquels il sera admis à la communion (d'après le can. 4).

L'explication la plus directe de notre canon est celle-ci : « L'homme ou la femme qui a violé la loi du mariage devra subir une pénitence de sept ans. » Mais beaucoup d'interprètes rejettent cette explication, parce que le texte dit αὐτὸν τύχειν, et que par conséquent il ne peut être question que du mari. Fleury et Routh [4] pensent qu'il s'agit ici, comme dans le 70ᵉ d'Elvire, du cas où la femme a manqué à ses devoirs au su et avec le consentement du mari. Le mari serait alors puni par ce décret, comme s'il avait lui-même commis un adultère. Van Espen a indiqué un autre sens en expliquant ainsi ce canon : « Celui qui épouse une femme abandonnée pour cause d'adultère, est aussi coupable que s'il était lui-même adultère [5]. » Mais cette explication nous paraît encore plus forcée [240]

1. Assemani, *Biblioth. jur. orient.*, t. I, p. 465.
2. S. Basile, *Ad Amphilochium*, c. IV, *P. G.*, t. XXXII, col. 673.
3. δεῖ, R. B. Reckham, *op. cit.*, p. 153.
4. Fleury, *Hist. ecclés.*, t. II, l. X, p. 16 ; Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 447.
5. Van Espen, *Commentarius*, p. 118.

que la précédente; et nous croyons que les commentateurs grecs Balsamon et Zonare ont été dans le vrai, en expliquant ce canon dans le sens que nous avons donné dans la traduction. Ils pensent que le synode punit tout adultère, de l'homme comme de la femme, par sept années de pénitence. Ils ne faut pas se méprendre, parce qu'il y a αὐτὸν dans le passage où la peine est fixée, car αὐτὸν veut dire ici celui qui est coupable et s'applique aussi bien à la femme qu'à l'homme; de même, dans le canon précédent, le masculin ὅσοι ἐπαγγελλόμενοι désignait les jeunes gens et les jeunes filles. Il est probable que le synode *in Trullo* de 692, en rédigeant son 87e canon, avait en vue le 20e d'Ancyre. Le 69e canon d'Elvire ne condamnait qu'à cinq ans de pénitence celui qui s'était rendu une fois coupable d'adultère [1].

Can. 21.

Περὶ τῶν γυναικῶν τῶν ἐκπορνευουσῶν καὶ ἀναιρουσῶν τὰ γεννώμενα καὶ σπουδαζουσῶν φθόρια ποιεῖν ὁ μὲν πρότερος ὅρος μέχρις ἐξόδου ἐκώλυσεν, καὶ τούτῳ συντίθενται· Φιλανθρωπότερον δὲ τι εὑρόντες ὡρίσαμεν δεκαετῆ χρόνον κατὰ τοὺς βαθμοὺς τοὺς ὡρισμένους (adde πληρῶσαι).

Les femmes qui se prostituent, qui tuent leurs enfants ou qui cherchent à les détruire dans leur sein, étaient, par l'ancienne ordonnance, excommuniées jusqu'à la fin de leur vie; nous avons adouci cette mesure, et les avons condamnées aux divers degrés de pénitence pendant dix ans.

Le 63e canon d'Elvire avait défendu de donner, même à leur lit de mort, la communion à de telles femmes; c'est ce canon que le synode d'Ancyre a probablement en vue ici [2].

L'expression καὶ τούτῳ συντίθενται est obscure. On peut sous-entendre τινὲς et traduire : « Et quelques-uns approuvent cette sévérité, » ou bien sous-entendre αἱ et traduire avec Routh [3] : « La
[241] même peine sera appliquée à celles qui les aideront à se faire avorter; » le mot à mot serait alors : « et celles qui les aident. » Cependant, la première traduction nous semble plus vraie et plus naturelle.

1. Duguet, *Sur le 20e canon du concile d'Ancyre. L'on démontre qu'il n'y a jamais eu dans l'Église ni de loi ni de coutume qui obligeât les pénitents à s'accuser publiquement des péchés secrets*, dans *Confér. ecclés.*, t. II, p. 198-212. (H. L.)

2. Van Espen, *Commentarius*, p. 119. [Rien ne prouve cette arrière-pensée, voyons-y tout simplement une réminiscence de l'ancienne discipline, plus rigoureuse. (H. L.)]

3. M. Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 447 sq.

Gentianus Hervetus, Van Espen et plus récemment le Dr Kober l'ont également adoptée en traduisant : *et ei quidam assentiuntur* [1].

Can. 22.

Περὶ ἑκουσίων φόνων, ὑποπιπτέτωσαν μέν, τοῦ δὲ τελείου ἐν τῷ τέλει τοῦ βίου καταξιούσθωσαν.

Quant aux meurtriers volontaires, ils devront être *substrati*, et ne pourront recevoir la communion qu'à la fin de leur vie.

Can. 23.

Ἐπὶ ἀκουσίων φόνων, ὁ μὲν πρότερος ὅρος ἐν ἑπταετίᾳ κελεύει τοῦ τελείου μετασχεῖν κατὰ τοὺς ὡρισμένους βαθμούς· ὁ δὲ δεύτερος τὸν πενταετῆ χρόνον πληρῶσαι.

Quant au meurtre non prémédité, la première ordonnance accordait au bout de sept ans de pénitence la communion (au coupable) ; la seconde ordonnance ne demande que cinq ans de pénitence.

La première et la seconde ordonnance désignées dans ce canon ne sont pas connues par ailleurs [2]; quant aux termes ὅρος, τέλειον, βαθμοὶ, voyez, pour en connaître la signification, les canons d'Ancyre déjà expliqués.

Can. 24.

Οἱ καταμαντευόμενοι καὶ ταῖς συνηθείαις τῶν χρόνων (ἐθνῶν) [3] ἐξακολουθοῦντες ἢ εἰσάγοντές τινας εἰς τοὺς ἑαυτῶν οἴκους ἐπὶ ἀνευρέσει φαρμακειῶν ἢ καὶ καθάρσει, ὑπὸ τὸν κανόνα πιπτέτωσαν τῆς πενταετίας κατὰ τοὺς βαθμοὺς ὡρισμένους [4], τρία ἔτη ὑποπτώσεως καὶ δύο ἔτη εὐχῆς χωρὶς προσφορᾶς.

Ceux qui prédisent l'avenir, qui suivent les coutumes des païens, qu admettent dans leur maison des gens (des magiciens) pour leur découvrir des remèdes magiques ou pour accomplir des expiations, seront soumis à cinq ans de pénitence, savoir trois années de *substratio* et deux années de prière sans participer à l'offrande.

1. Gentien Hervet, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 519 ; Van Espen, *Commentarius*, p. 119 ; Köber, *Der Kirchenbann*, p. 103. [Duguet, *Sur les canons 21 et 22e du concile d'Ancyre. 1. On prouve que l'Église a toujours regardé les avortements comme des homicides ; 2. on montre quelle horreur elle a eu des homicides volontaires ; 3. on explique ce qu'ont pensé les Pères de ceux qui tuent pour se défendre*, dans *Confér. ecclés.*, t. VI, p. 212-224. (H. L.)]

2. Van Espen, *Commentarius*, p. 120. [La première ordonnance est l'usage ancien, la deuxième est le présent canon. Cette distinction est bien mise en évidence par les anciennes versions. (H. L.)]

3. ἐθνῶν, R. B. Reckham, *op. cit.*, p. 154. (H. L.)

4. τοὺς βαθμοὺς τοὺς ὡρισμένους, R. B. Reckham, p. 154. (H. L.)

Il faut se rappeler les explications que nous avons données, à pro-
[242] pos du canon 4e, sur les divers degrés de pénitence. On a depuis longtemps reconnu, d'après le témoignage des anciens commentateurs grecs Balsamon et Zonare [1], et des anciens interprètes latins Denys le Petit et Isidore, confirmés par Routh [2], qu'il faut lire ἐθνῶν au lieu de χρόνων. Le canon menace également et les devins et ceux qui ont recours à eux, qui les appellent chez eux pour préparer des remèdes magiques et opérer des expiations. Caus. XXVI, q. v, c. 2.

CAN. 25.

Μνηστευσάμενός τις κόρην προσεφθάρη τῇ ἀδελφῇ αὐτῆς, ὡς καὶ ἐπιφορῆσαι αὐτήν· ἔγημε [3] δὲ τὴν μνηστὴν μετὰ ταῦτα, ἡ δὲ φθαρεῖσα ἀπήγξατο· οἱ συνειδότες ἐκελεύσθησαν ἐν δεκαετίᾳ δεχθῆναι εἰς τοὺς συνεστῶτας κατὰ τοὺς ὡρισμένους βαθμούς. [4]

Un homme ayant une fiancée s'était malheureusement oublié avec la sœur de celle-ci, l'avait rendue enceinte, puis avait épousé sa fiancée. Sa belle-sœur se pendit. Il fut statué que tous les complices ne seront admis (au quatrième degré de pénitence) parmi les *sistentes*, qu'après avoir fait dix ans de pénitence.

Le concile décide ici, comme nous le voyons, un cas particulier qui lui fut soumis; il condamne non-seulement le coupable proprement dit, mais tous les complices qui l'ont aidé à commettre son crime, qui lui ont peut-être conseillé d'abandonner celle qu'il avait séduite et d'épouser sa sœur, etc., etc. La peine infligée est très sévère, car ce n'est qu'au bout de dix ans (passés dans les trois premiers degrés de pénitence) que les coupables sont reçus au quatrième degré. Il n'est pas dit combien de temps ils devront encore passer dans ce degré avant d'être admis à la communion.

Le verbe grec προσφθείρομαι signifie ordinairement : « faire une chose à son détriment; » uni à γυναικὶ ou à un autre mot analogue, il a le sens que nous lui donnons dans la traduction. Nous avons

1. Beveridge, *Synodicum*, t. I, p. 399 sq.
2. Routh, *op. cit.*, t. III, p. 449.
3. ἔγημεν, R. B. Reckham, p. 154. (H. L.)
4. La troisième catégorie des canons d'Ancyre comprend les canons 16e-25e ; elle vise principalement des fautes graves, probablement fréquentes dans la société chrétienne de ce temps : péchés contre nature, violation du vœu de virginité, viol d'une femme mariée, violation de la loi du mariage, infanticide, avortement ; à côté de cette législation quelques mesures relatives à l'usurpation violente des postes ecclésiastiques, au meurtre, aux pratiques superstitieuses. (H. L.)

rendu ἀπήγξατο par *se pendit*, nous devons remarquer cependant que ἀπάγχω signifie toute espèce de suicide.

17. Concile de Néocésarée (314-325)[1].

D'après le titre dont les anciens manuscrits grecs font précéder les canons du concile de Néocésarée en Cappadoce, il fut célébré un peu plus tard que celui d'Ancyre, mais avant celui de Nicée[2]. Les [243] noms des évêques qui y assistèrent semblent fournir une seconde indication chronologique à cet égard. Ce sont pour la plupart les mêmes que ceux qui sont nommés au synode d'Ancyre, Vitalis d'Antioche à leur tête (le *Libellus synodicus* en compte vingt-quatre); mais ni les manuscrits grecs, ni Denys le Petit ne contiennent ces listes d'évêques. Tillemont[3] et d'autres historiens ont, à cause de cette circonstance, élevé des doutes sur la valeur historique de ces listes, et les frères Ballerini[4] n'ont pas hésité à en rejeter l'authenticité. Ce qui demeure cependant incontestable, c'est que le concile de Néocésarée eut lieu à peu près à la même époque que celui d'Ancyre, après la mort du persécuteur des chrétiens Maximin (313) et avant le concile de Nicée (325). Ordinairement on lui assigne la

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 314, 590, n. 90-91; *Conc. regia*, 1644, t. II, col. 72; Labbe, *Conc.*, 1671, t. I, col. 1479-1490; Hardouin, *Coll. conc.*, 1715, t. I, col. 281; R. Ceillier, *Hist. génér. des aut. ecclés.*, 1732, t. III, p. 722-725; 1865, t. II, p. 640-642; Sautour, *Le concile de Néo-Césarée, avec des notes critiques, historiques et dogmatiques sur les canons de ce concile*, in-12, Paris, 1711; Coleti, *Concil.*, 1728, t. I, col. 1509; Duguet, *Conférences ecclésiastiques ou dissertations sur les auteurs, les conciles et la discipline des premiers siècles de l'Église*, in-4, Cologne, 1742, t. II, p. 224-276; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, 1759, t. II, col. 539; Routh, *Reliquiæ sacræ*, in-8, Oxonii, 1846, t. IV, p. 213-239; Pitra, *Juris eccles. græcor. histor. et monum.*, 1864, t. I, p. 451-454; *Analecta Spicil. Solesm. parata*, in-8, Parisiis, 1883, t. IV, p. 449-451; Zisterer, Γόνυ κλίνων *im Kanon 5. von Neocäsarea*, cf. F. X. Funk, dans *Theolog. Quartals.*, 1894, t. LXXVI, p. 353-406. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 539-543, donne les canons avec l'interprétation de Gentien Hervet; col. 543-546, la version latine de Denys le Petit; col. 545-548, la version latine d'Isidore Mercator. Pitra, *Analecta*, p. 451-454, donne la version syriaque. (H. L.)

2. Notes de Ballerini dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. XXII, § 4, réimprimé dans *P. L.*, t. LVI, col. 32.

3. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-fol., Bruxelles, 1732, t. VI, p. 86: S. Vitale; cf. Van Espen, *Commentar.*, p. 121 sq.

4. Not. de Ballerini d. S. Leonis, *Opera*, t. III, p. XXII, § 2, *P. L.*, t. LVI, col. 31.

même date qu'à celui d'Ancyre, c'est-à-dire 314 ou 315; mais il nous semble plus probable qu'il n'eut lieu que quelques années plus tard, parce qu'il n'y est plus question des *lapsi*. Le concile d'Ancyre célébré au lendemain de la persécution leur avait consacré dix canons (n. 1-9 et n. 12); le concile de Néocésarée n'en parle même pas, probablement parce qu'au moment où il se réunit, les *lapsi* avaient déjà été partout condamnés et punis, et qu'il n'y avait plus de mesures à prendre à ce sujet. Le *Libellus synodicus* dit, il est vrai, que le concile de Néocésarée s'occupa de ceux qui avaient sacrifié aux dieux, ou abjuré, ou mangé durant la persécution des viandes immolées [1]; mais les canons mêmes du concile n'en disent pas un mot; il est probable que le *Libellus synodicus*, composé plus tard, et assez souvent inexact [2], a confondu sous ce rapport le synode de Néocésarée avec celui d'Ancyre. On a prétendu sans raison qu'une
[244] partie des canons de Néocésarée, et en particulier celle qui parlait des *lapsi*, avait été perdue [3].

Can. 1 [4].

Πρεσβύτερος ἐὰν γήμῃ, τῆς τάξεως αὐτὸν μετατίθεσθαι. ἐὰν δὲ πορνεύσῃ ἢ μοιχεύσῃ, ἐξωθεῖσθαί αὐτὸν τέλεον καὶ ἄγεσθαι αὐτὸν εἰς μετάνοιαν.

Si un prêtre se marie, il sera exclu des rangs du clergé; s'il commet une fornication ou un adultère, il sera excommunié et soumis à la pénitence.

Le sens est celui-ci : « Si un prêtre se marie après son ordination, il sera déposé de sa charge et réduit à la communion laïque : s'il mène une mauvaise vie et commet un adultère, il sera excommunié, et devra passer par tous les degrés de la pénitence, pour pouvoir rentrer en communion avec l'Église. » Nous avons vu plus haut, dans le canon 10e d'Ancyre, qu'il était permis aux diacres de se marier après leur ordination, quand ils en avaient déjà annoncé l'intention au moment où on leur conférait le diaconat ; pour les prêtres, ni le concile d'Ancyre ni celui de Néocésarée n'admettent d'exception. Ce 1er canon a été inséré dans le *Corpus jur. canonici* [4].

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. v, col. 1499 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 551.

2. Sur le *Libellus synodicus*, voir plus haut, p. 128, note 3.

3. C'est l'interprétation de Gentien Hervet. Isidore est plus minutieux encore et dit ; *et pænitentiam inter laicos redactus aget.* (H. L.)

4. Dist. XXVIII, c. 9.

Can. 2.

Γυνὴ ἐὰν γήμηται δύο ἀδελφοῖς, ἐξωθείσθω μέχρι θανάτου, πλὴν ἐν τῷ θανάτῳ, διὰ τὴν φιλανθρωπίαν, εἰποῦσα ὡς ὑγιάνασα λύσει τὸν γάμον, ἕξει τὴν μετάνοιαν· Ἐὰν δὲ τελευτήσῃ ἡ γυνὴ ἐν τοιούτῳ γάμῳ οὖσα ἤτοι ὁ ἀνήρ, δυσχερὴς τῷ μείναντι ἡ μετάνοια.

Si une femme a épousé deux frères, elle sera excommuniée jusqu'à sa mort ; si elle est en danger de mort et si elle promet, en cas de guérison, de rompre cette union illégitime, on pourra, par miséricorde, l'admettre à la pénitence. Si la femme ou le mari meurt dans cette union, la pénitence sera rigoureuse pour la partie survivante [1].

Il est ici question d'un mariage au premier degré d'affinité, qui [245] est encore défendu de nos jours. Le canon prononce une excommunication absolue contre de pareils époux ; celui qui était engagé de cette manière ne pouvait obtenir la communion, même *in articulo mortis*, si, à ce moment, il ne promettait, en cas de guérison, de rompre cette union condamnée. Cette promesse faite, il pouvait être admis à la pénitence, ἕξει τὴν μετάνοιαν. Zonare explique ainsi ces mots : « Il recevra dans ce cas la sainte communion *in articulo mortis*, en promettant que, en cas de guérison, il se soumettra à la pénitence. » Le 6e canon du concile d'Ancyre s'était exprimé de la même manière pour l'admission à l'article de la mort.

Can. 3.

Περὶ τῶν πλείστοις γάμοις περιπιπτόντων ὁ μὲν χρόνος σαφὴς ὁ ὡρισμένος. ἡ δὲ ἀναστροφὴ καὶ ἡ πίστις αὐτῶν συντέμνει τὸν χρόνον.

Quant à ceux qui se sont plusieurs fois mariés, on connaît la durée de la pénitence ; une bonne conduite et la foi peuvent abréger ce temps.

Ainsi que les commentateurs grecs l'ont remarqué [2], ce canon parle de ceux qui se sont mariés plus de deux fois. On ignore quelles étaient les anciennes dispositions pénitentiaires que le concile a en vue. Plus tard les bigames furent condamnés à un an de pénitence, les trigames de deux à cinq ans. Saint Basile relègue pendant trois ans les

1. Isidore termine le canon par ces mots : *Quam sententia tam viri quam mulieres teneri debebunt.* La version syriaque dit : *Mulier, si duos fratres, et vir, si duas sorores duxerit, ejiciantur usque ad mortem ; instante tamen morte, charitatis causa, et si promiserit rex a tali consortio abstenturam, cum restituta fuerit, idemque vir ægrotans pollicitus fuerit, ad pænitentiam admittantur.* A remarquer la préoccupation, apparaissant à deux reprises, de ne pas faire à l'époux une situation privilégiée. (H. L.)

2. Beveridge, *Synodicon*, t. I, p. 404.

trigames parmi les *audientes*, puis pendant quelque temps parmi les *consistentes* [1]. Gratien a inséré ce 3[e] canon de Néocésarée dans Causa XXXI, quæst. I, c. 8, en le rattachant au 7[e] canon du même synode.

Can. 4.

Ἐὰν πρόθηταί τις ἐπιθυμῆσαι (ἐπιθυμήσας) γυναικὸς συγκαθευδῆσαι μετ' αὐτῆς (αὐτῇ), μὴ ἔλθῃ δὲ εἰς ἔργον αὐτοῦ ἡ ἐνθύμησις, φαίνεται ὅτι ὑπὸ τῆς χάριτος ἐῤῥύσθη.

Si celui qui brûle d'amour pour une femme se propose de cohabiter
[246] avec elle et ne réalise pas sa pensée, il semble que c'est la grâce qui l'a détourné.

Au lieu de ἐπιθυμῆσαι il faut lire, avec Beveridge et Routh [2], qui s'appuient sur plusieurs manuscrits, ἐπιγυμήσας. Ils remplacent aussi μετ' αὐτῆς par αὐτῇ. Le sens de ce canon est que celui qui a seulement péché en pensée ne doit pas être soumis à une pénitence publique [3].

Can. 5.

Κατηχούμενος, ἐὰν εἰσερχόμενος εἰς (τὸ) κυριακὸν ἐν τῇ τῶν κατηχουμένων τάξει στήκῃ, οὗτος δὲ (φανῇ) ἁμαρτάνων, ἐὰν μὲν γόνυ κλίνων, ἀκροάσθω μηκέτι ἁμαρτάνων· Ἐὰν δὲ καὶ ἀκροώμενος ἔτι ἁμαρτάνῃ, ἐξωθείσθω.

Si un catéchumène déjà introduit dans l'Église et admis dans les rangs des catéchumènes se conduit comme un pécheur, il faut, s'il est *genuflectens* (signe distinctif du catéchumène qui, après l'homélie, se tenait à genoux pendant que le diacre priait sur eux), qu'il devienne *audiens* (c'est-à-dire qu'il soit placé parmi les catéchumènes de cette catégorie) jusqu'à ce qu'il ne pèche plus ; si étant *audiens* il pèche encore, il sera tout à fait exclu.

Routh s'est appuyé sur des motifs fort légitimes pour introduire dans le texte τὸ et φανῇ [4]. La forme στήκῃ et le verbe στήκω, se tenir debout, ne se rencontrent pas dans le grec classique, mais ils paraissent souvent dans le Nouveau Testament, par exemple, Marc., XI,

1. S. Basile, *Ad Amphilochium*, c. IV, *P. G.*, t. XXXII, col. 674. Cf. le 19[e] canon d'Ancyre et le canon 7[e] de Néocésarée (1[a]). La version syriaque (Pitra, *Analecta*, p. 450) contient l'addition suivante : *Sin vero rem attentare ausus fuerit, quin ad effectum conducere potuerit, reus pænitentiæ habeatur.* (H. L.)
2. Beveridge, *Synodicon*, t. I, p. 404 ; Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 465.
3. Fleury, *Hist. ecclés.*, t. II, l. X, p. 17 ; Van Espen, *Commentar.*, p. 124. [Cf. Duguet, *Confér. ecclés*, t. II, p. 398 sq. (H. L.)]
4. Routh, *op. cit.*, t. III, p. 466.

25, et ils se forment du parfait régulier ἕστηκα [1]. Hardouin pense que le canon a en vue les péchés charnels des catéchumènes ; ἁμάρτημα a en effet ce sens ailleurs, par exemple, canons 2, 9 et 14 de Nicée [2]. Mayer a donné le sens exact de ce canon [3].

Can. 6.

Περὶ κυοφορούσης, ὅτι δεῖ φωτίζεσθαι ὁπότε βούλεται· Οὐδὲν γὰρ ἐν τούτῳ κοινωνεῖ ἡ τίκτουσα τῷ τικτομένῳ, διὰ τὸ ἑκάστου ἰδίαν τὴν προαίρεσιν τὴν ἐπὶ τῇ ὁμολογίᾳ δείκνυσθαι.

Une femme enceinte peut être illuminée (c'est-à-dire baptisée), dès [247] qu'elle le demande : car celle qui enfante n'a sous ce rapport rien de commun avec celui qui est enfanté, vu que chacun doit faire connaître par sa profession de foi la volonté (d'être baptisé).

Quelques-uns pensaient qu'en baptisant une femme enceinte le sacrement portait aussi sur le fruit de ses entrailles et lui transmettait la grâce du baptême, de sorte que baptiser ensuite cet enfant, après sa naissance, c'était pour eux tomber dans l'erreur de ceux qui réitéraient le baptême, et ils concluaient de là qu'on ne devait point baptiser une femme enceinte, mais attendre qu'elle fût délivrée.

Can. 7.

Πρεσβύτερον εἰς γάμους διγαμούντων (διγαμοῦντος) μὴ ἑστιᾶσθαι, ἐπεὶ μετάνοιαν αἰτοῦντος τοῦ διγάμου, τίς ἔσται ὁ πρεσβύτερος, ὁ διὰ τῆς ἑστιάσεως συγκατατιθέμενος τοῖς γάμοις.

Le prêtre ne doit pas assister au repas de noces de ceux qui se marient pour la seconde fois. Car si ce bigame demande (ensuite) à faire pénitence, que dira le prêtre qui a approuvé le mariage en assistant au festin ?

Nous avons déjà vu, au canon 3, qu'en Orient la bigamie successive, dont il est ici question (Beveridge a cru à tort qu'il s'agissait ici de la bigamie proprement dite) [4], était punie d'un an de pénitence.

Le sens de ce canon est celui-ci : Si le bigame, après avoir contracté son second mariage, vient vers le prêtre pour s'informer de la peine qu'il a à subir, comment celui-ci pourra-t-il la lui imposer, puisqu'en assistant au festin de noces il s'est rendu son complice ?

1. Wahl, *Clavis Novi Testam.*, t. II, au mot στήκω.
2. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 283, note marginale.
3. Mayer, *Geschichte des Katekumenats*, in-8, Kempten, 1868, p. 52 sq., p. 66.
4. Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, p 469 ; Van Espen, *Commentar.*, p. 124.

Can. 8.

Γυνή τινος μοιχευθεῖσα λαϊκοῦ ὄντος, ἐὰν ἐλεγχθῇ φανερῶς, ὁ τοιοῦτος εἰς ὑπηρεσίαν ἐλθεῖν οὐ δύναται· ἐὰν δὲ καὶ μετὰ τὴν χειροτονίαν μοιχευθῇ, ὀφείλε ἀπολῦσαι αὐτήν· ἐὰν δὲ συζῇ, οὐ δύναται ἔχεσθαι τῆς ἐγχειρισθείσης αὐτῷ ὑπηρεσίας [1].

Si la femme d'un laïque a violé la fidélité conjugale et si sa culpabilité est publiquement démontrée, son mari (innocent) ne peut être admis au service de l'Église ; si elle a violé la loi du mariage après l'ordination du mari, celui-ci doit l'abandonner. Si, malgré cela, il continue à vivre avec elle, il ne peut conserver les fonctions sacrées qu'on lui a confiées.

[248] Le *Corpus juris canonici* a adopté ce canon [2] ; le motif de cette disposition est bien évidemment celui-ci : l'homme et la femme sont si étroitement unis par le mariage, que l'homme est déshonoré par une femme adultère ; or un homme déshonoré ne peut devenir ecclésiastique. Le *Pasteur* d'Hermas [3] avait déjà ordonné au mari d'abandonner sa femme adultère. Voir aussi le 65e canon d'Elvire, qui parle des femmes adultères des clercs.

Can. 9.

Πρεσβύτερος, ἐὰν προημαρτηκὼς σώματι προαχθῇ καὶ ὁμολογήσῃ ὅτι ἥμαρτε πρὸ τῆς χειροτονίας, μὴ προσφερέτω, μένων ἐν τοῖς λοιποῖς διὰ τὴν ἄλλην σπουδήν· τὰ γὰρ λοιπὰ ἁμαρτήματα ἔφασαν οἱ πολλοὶ καὶ τὴν χειροθεσίαν ἀφιέναι. ἐὰν δὲ αὐτὸς μὴ ὁμολογῇ, ἐλεγχθῆναι δὲ φανερῶς μὴ δυνηθῇ, ἐπ' αὐτῷ ἐκείνῳ ποιεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν.

Un prêtre qui a commis un péché charnel avant d'avoir été ordonné, et qui avoue spontanément avoir péché avant son ordination, ne doit pas offrir le (saint) sacrifice ; mais il doit continuer ses autres fonctions, s'il a d'ailleurs du zèle ; car les autres péchés (sauf l'impureté), suivant l'opinion de beaucoup, sont éteints par l'ordination sacerdotale. S'il ne fait pas d'aveu spontané et si on ne peut pas clairement le convaincre, il demeure en son pouvoir de faire (ce qu'il veut, c'est-à-dire d'offrir ou de ne pas offrir le saint sacrifice) [4].

1. Duguet, *Sur le 8e canon du concile de Néo-Césarée qui exclut du ministère un laïc dont la femme est tombée dans des désordres connus et qui lui ordonne de l'abandonner si c'est depuis son ordination qu'elle s'est dérangée,* dans *Confér. ecclés.*, t. II, p. 224-230. (H. L.)

2. Dist. XXXIV, c. 11.

3. Hermas, *Pastor.*, lib. II, mand. IV, édit. Funk, in-8, Tübingen, 1887.

4. Frank, *Die Bussdisziplin.*, in-8, Mainz, 1867, p. 464 sq., explique très clairement ce canon. [Duguet, *Sur les canons 9 et 10 du concile de Néocésarée.*

Voir le 22e canon du concile *in Trullo*, et Causa XV, q. VIII, c. 1, dans le *Corp. jur. can.*

Can. 10.

Ὁμοίως καὶ διάκονος, ἐὰν ἐν τῷ αὐτῷ ἁμαρτήματι περιπέσῃ, τὴν τοῦ ὑπηρέτου τάξιν ἐχέτω.

De même le diacre, qui a commis le même péché, ne doit plus remplir que les fonctions d'un ministre inférieur.

La préposition ἐν devant τῷ αὐτῷ n'est point admise par Routh, qui s'appuie pour la rejeter sur l'autorité de plusieurs manuscrits [1]. Par serviteurs, *ministri*, ὑπηρέται, il faut entendre les serviteurs inférieurs de l'Église, les minorés, souvent les sous-diacres [2]. Ce canon, complètement défiguré par de fausses traductions (de la *Prisca* et d'Isidore), passa réuni au canon précédent dans le *Corp. jur. canonici* [3]. [249]

Can. 11.

Πρεσβύτερος πρὸ τῶν τριάκοντα ἐτῶν μὴ χειροτονείσθω, ἐὰν καὶ πάνυ ᾖ ὁ ἄνθρωπος ἄξιος, ἀλλὰ ἀποτηρείσθω· ὁ γὰρ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τῷ τριακοστῷ ἔτει ἐφωτίσθη καὶ ἤρξατο διδάσκειν [4].

Nul ne sera ordonné prêtre avant trente ans ; serait-il tout à fait digne, il devra attendre. Car Notre-Seigneur Jésus-Christ fut baptisé et commença à enseigner à l'âge de trente ans.

On sait que dans l'Église primitive φωτίζεσθαι, être illuminé, voulait dire être baptisé. On trouve ce canon dans le *Corp. jur. can.* [5].

Can. 12.

Ἐὰν νοσῶν τις φωτισθῇ, εἰς πρεσβύτερον ἄγεσθαι οὐ δύναται, — οὐκ ἐκ

On prouve que l'on n'admettait autrefois dans le clergé que ceux qui avaient conservé l'innocence du baptême, dans *Confér. ecclés.*, t. II, p. 231-249. (H. L.)]

1. Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 472.

2. Suicer, *Thesaurus*, au mot ὑπηρέτης, cf. le canon 2e du concile d'Arles, de 314.

3. Causa XV, quæst. VIII, c. 1. La traduction est : *sese a ministerio cohibebit* elle ne mérite pas tant de sévérité. (H. L.)

4. Duguet, *Sur le 11e canon du concile de Néo-Césarée. On examine. 1o à quel âge Jésus-Christ a été baptisé ; 2o quelles étaient les anciennes Constitutions de l'Église touchant l'âge des prêtres*, dans *Confér. ecclés.*, t. II, p. 250-256. La question relative à l'âge du Christ au moment de son baptême relève des études de chronologie biblique, nous n'en dirons donc rien ici. (H. L.)

5. Dist. LXXVIII, c. 4.

προαιρέσεως γὰρ ἡ πίστις αὐτοῦ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης. — εἰ μὴ τάχα διὰ τὴν μετὰ ταῦτα αὐτοῦ σπουδὴν καὶ πίστιν καὶ διὰ σπάνιν ἀνθρώπων. 6

Celui qui a été baptisé étant malade ne peut être ordonné prêtre ; car ce n'est pas par une résolution spontanée, mais par nécessité (par crainte de la mort), qu'il a fait profession de foi ; (on pourrait cependant l'ordonner) s'il avait manifesté dans la suite un grand zèle, une foi vive, ou si on manquait de sujets (capables).

Tous les commentateurs, sauf L'Aubespine [1], ont reconnu que ce canon, qui a été inséré dans le *Corp. jur. can.* [2], parle de ceux qui, par leur propre faute, ont différé de recevoir le baptême jusqu'à leur lit de mort. L'Aubespine croit qu'il s'agit ici des catéchumènes qui n'ayant pas reçu plus tôt le baptême par leur propre faute et se trouvant atteints par une grave maladie, sont baptisés avant l'époque ordinaire, c'est-à-dire avant qu'ils aient reçu toute l'instruction nécessaire. Et c'était, dit-il, à cause de ce manque d'instruction qu'on leur interdisait le sacerdoce, s'ils revenaient à la santé.

[250] Mais le 47e canon de Laodicée nous apprend que dans la primitive Église c'était un devoir pour de tels catéchumènes de se faire instruire, même après le baptême, et cela seul renverse l'hypothèse de L'Aubespine [3].

Can. 13.

Ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι ἐν τῷ κυριακῷ τῆς πόλεως προσφέρειν οὐ δύνανται παρόντος ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρων πόλεως οὔτε μὴν ἄρτον διδόναι ἐν εὐχῇ οὐδὲ ποτήριον· ἐὰν δὲ ἀπῶσι καὶ εἰς εὐχὴν κληθῇ μόνος, δίδωσιν.

Les prêtres de la campagne ne peuvent offrir le saint sacrifice dans l'église de la ville (dans la cathédrale), quand l'évêque ou les prêtres de la ville sont présents ; ils ne peuvent pas non plus présenter (distribuer) le calice et le pain. Si l'évêque et ses prêtres sont absents, et que le prêtre de la campagne soit invité à célébrer, il peut distribuer (la sainte communion).

Au lieu de κληθῇ μόνος, les anciens traducteurs latins des canons, Denys le Petit et Isidore, ont lu κληθῶσι, μόνοι, c'est-à-dire : « s'ils

1. Duguet, *Sur le 12e canon du concile de Néo-Césarée. On montre 1° qu'il faut distinguer plusieurs sortes de cliniques. On traite 2° du baptême de Constantin*, dans *Confér. ecclés.*, t. II, p. 256-276. (H. L.)

2. Dist. LVII, c. 1.

3. Van Espen, *Commentar.*, p. 126 ; Herbst, *Synoden von Ancyra und Neocäsarea*, dans *Theolog. Quartals.*, 1821, t. III, p. 445 sq. ; Routh, *op. cit.*, p. 473 sq.

sont appelés, alors seulement ils peuvent distribuer la sainte communion ; » et Routh recommande cette leçon.

Ce canon se trouve dans le *Corp. jur. canonici* [1].

Can. 14.

Οἱ δὲ χωρεπίσκοποι εἰσὶ μὲν εἰς τύπον τῶν ἑβδομήκοντα· ὡς δὲ συλλειτουργοὶ διὰ τὴν σπουδὴν (τὴν) εἰς τοὺς πτωχοὺς προσφέρουσι τιμώμενοι.

Les chorévêques représentent les soixante-dix (disciples du Christ) : comme coopérateurs, et à cause de leurs soins pour les pauvres, ils peuvent, à raison de leur caractère, offrir le saint sacrifice.

Pour honorer les chorévêques, on les autorise ici à remplir une fonction qui était interdite aux prêtres de la campagne, savoir d'offrir le saint sacrifice dans la cathédrale en présence de l'évêque et des prêtres de la ville. Voyez sur les chorévêques le canon 13e d'Ancyre, et plus bas nos remarques sur le 57e canon de Laodicée. Beaucoup [251] de manuscrits et d'éditions réunissent les canons 14 et 13.

Can. 15.

Διάκονοι ἑπτὰ ὀφείλουσιν εἶναι κατὰ τὸν κανόνα, κἂν πάνυ μεγάλη εἴη ἡ πόλις· πεισθήσῃ δὲ ἀπὸ τῆς βίβλου τῶν πράξεων.

Dans une ville, même très grande, il ne doit y avoir régulièrement que sept diacres. Vous en aurez la preuve par les *Actes des Apôtres*.

Ce canon a été inséré dans le *Corp. jur. canonici* [2].

1. Dist. xcv, c. 12.
2. Dist. xciii, c. 12.

LIVRE SECOND

LE PREMIER CONCILE ŒCUMÉNIQUE DE NICÉE EN 325

CHAPITRE PREMIER

PRÉLIMINAIRES

18. La doctrine du Logos antérieure à l'arianisme [1].

[252] L'Église a professé de tout temps, comme vérités divinement

1. Il existe un nombre considérable d'études de valeur très inégale sur le *Logos*. La plus récente se trouve être une des plus pénétrantes et des plus claires ; c'est celle du R. P. J. Lebreton, *Théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, dans les *Études*, 1906, 5 janvier, 5 février, 20 mars. L'histoire proprement dite de la conception grecque du *Logos* est à peu près l'histoire de la philosophie ancienne et de la théologie chrétienne des premiers siècles. Cette histoire peut être considérée dans trois périodes distinctes auxquelles correspondent des conceptions différentes ; ce sont 1° le *Logos* dans la philosophie grecque, 2° dans la philosophie judéo-alexandrine, 3° dans la théologie chrétienne. Enfin le *Logos* a inspiré quelques-unes des fantaisies les plus vertigineuses de la théologie gnostique Il ne peut être question dans cette note de résumer ni d'exposer la doctrine du *Logos* et ses divers aspects. Sur le *Logos* dans la philosophie grecque on trouvera d'utiles indications dans Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt*, 1859-1869 ; Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, in-8, Oldenburg, 1872. Au point de vue de l'utilisation du *Logos* par la théologie chrétienne, on ne saurait trop approfondir la notion du *Logos* dans la philosophie judéo-alexandrine dont le représentant le plus brillant et le plus profond est le juif Philon. *Opera Philonis*, édit. L. Colin et P. Wendland, 4 vol. in-fol., Berolini, 1896, 1902 ; Keferstein, *Philo's Lehre von dem göttlichen Mittehæsen*, 1846 ; Nicolas, *Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, l. II, c. II, Paris, 1860 ; *De l'origine de l'idée du Logos chez les Juifs*, dans la *Revue de théologie*, 1856, t. XII, p. 339 sq. ; Henri Soulier, *La doctrine du Logos dans Philon d'Alexandrie*, Turin, 1876 ; J. Réville, *Le Logos d'après Philon*, in-8, Paris, 1877 ; J. Drummond, *Philo Judæus*, 1888 ; enfin le livre capital de A. Aall, *Geschichte der Logosidee in der griechische Philosophie und der christliche Literatur*, 2 vol., 1896-1899.

révélées, deux points relatifs au *Logos* et à sa relation avec le Père : d'une part, sa véritable divinité et son égalité avec le Père; d'autre part, sa distinction personnelle d'avec le Père. Mais avant le concile de Nicée, cette foi constante n'avait pas été encore formulée d'une manière aussi nette et positive, c'est-à-dire que la distinction hypostatique des personnes divines dans l'unité de substance n'avait pas été clairement spécifiée [1]. Quelques Pères, en particulier Denys de

Pour la comparaison du *Logos* de Philon et de la conception du *Logos* dans le quatrième évangile on peut, d'une manière générale, renvoyer aux commentaires anciens et modernes de l'évangile de saint Jean; presque tous, catholiques et rationalistes, insuffisants pour ce point particulier, même celui de Th. Calmes, *L'Évangile de saint Jean*, in-8, Paris, 1905. Les écrits consacrés à éclaircir cette question sont rarement écrits avec l'objectivité voulue, cf. J. B. Carazow, *De λόγῳ Philonis non Johanneo adv. Thomam*, Mangey, 1749 ; Ballensted, *Philo und Johannes*, 1812 ; E. G. Bengel, *Observationum de λόγῳ Joanneo part. I.* Opusc. acad., edit. Pressel, 1834 ; Niedner, *De subsistentia, τῷ Θειῷ λόγῳ apud Philonem Judæum et Joannem apostolum tributa*, dans *Zeitschrift für historische Theologie*, 1849, 3ᵉ fasc. ; H. G. Hölemann, *De evangelii Johannis introitu*, 1855 ; K. Weizsäcker, *Abhandlung über die johanneische Logos Lehre*, dans *Jahrbücher fur deutsche Theologie*, 1862, t. IV, p. 619 ; Franz Delitzsch, *Johannes und Philo*, dans *Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche*, 1863 ; C. Sigfried, *Philo als Ausleger des Alt. Test.*, Jena, 1875, p. 317 sq. ; Constant Pabud, *Le Logos de Philon et ses rapports avec la doctrine chrétienne*, Lausanne, 1876 ; J. Réville, *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon*, 1881 ; A. H. Franke, *Das Alt. Test., bei Johannes*, 1885 ; O. Pfleiderer, *Das Urchristentum*, 1887 ; A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, 3ᵉ édit., p. 92 sq., et *Ueber das Verh. des Prologs des viert. Evang. zum ganzen Werk*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1892 ; Atzberger, dans Wetzer und Welte's *Kirchenlexicon*, 1892, t. VIII, col. 97-125 ; J. M. Danson, *The doctrine of the Logos, its genesis and corruptions*, dans *The Expositor*, 1892, série IV, c. VI, p. 65-79 ; J. Kastan, *Das Verhältniss des evangel. Glaubens zur Logos Lehre*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1897 ; W. Baldensperger, *Der Prolog des viert. Evang.*, 1898 ; Th. Zahn, *Einleitung in das N. Test.*, t. II, p. 535 sq. ; H. H. Wendt, *Das Johannes Evangelium*, 1900 ; A. N. Januaris, *S. John's Gospel and the Logos*, dans *Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft*, 1901 ; J. Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des viert. Evang.*, 1902 ; O. Kirn, *Logos*, dans *Real-Encyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, édit. Hauck, 1902, t. XI, p. 599-605 ; Loofs, *Christologie*, dans même encyclopédie, 1898, t. IV, p. 16-56, et la bibliographie ; E. A. Abbott, *Johannine vocabulary*, London, 1906. Le chapitre consacré par E. Renan au Logos, dans *Hist. du peuple d'Israël*, 1893, t. V, p. 353-365, est notoirement insuffisant ; on trouvera quelques pages très substantielles dans Tixeront, *Histoire des dogmes. La théologie anténicéenne*, 1905, t. I, p. 52-57. (H. L.)

1. Hefele, *Entstehung und Charakter des Arianismus*, dans *Theol. Quartals.*, 1851, t. XXXIII, p. 177 sq. [dissertation vieillie qu'on remplacera avantageusement par J. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, in-8, Paris, 1904, p. 18-26

Rome et avant lui Callixte, sans atteindre à la précision de la formule de Nicée, en avaient parfaitement compris et enseigné le sens; mais d'autres s'étaient servis d'expressions moins heureuses, parfois erronées, pouvant même, dans leurs déductions, entraîner jusqu'à l'hérésie. Ces mêmes Pères se sont exprimés, en divers endroits de leurs écrits, tantôt avec une précision théologique irréprochable, tantôt avec moins de justesse et de rectitude. Ainsi, par exemple, saint Irénée, Clément d'Alexandrie, saint Grégoire le Thaumaturge
[253] de Néocésarée [1] et Méthode [2] n'ont pas toujours su choisir leurs expressions, mais ils ont substantiellement maintenu les vérités de la foi. Il en est de même de saint Justin, d'Athénagore et de Théophile, qui s'expriment d'une manière irréprochable sur les points principaux du dogme, mais qui s'écartent de la règle de l'Église dans quelques-unes de leurs déductions. Ce furent surtout les apologistes qui, pour se rendre plus abordables et plus intelligibles aux païens, habitués à la philosophie platonicienne, se laissèrent aller à une exposition de la doctrine du *Logos* moins nette et moins précise. Ils rapprochèrent trop souvent, dans ce but, le Verbe chrétien du *Logos* platonicien et philonien, rabaissèrent trop le Fils en ce qui concerne la dignité et la puissance, attribuèrent à son être un commencement, par conséquent ne reconnurent pas son égalité avec le Père (ainsi, Athénagore et Théophile; Tatien, Tertullien et surtout Origène), et accentuèrent trop la distinction personnelle du Fils et du Père [3].

La Christologie. Avant l'arianisme; Loofs, *Christologie*, dans *Real-Encyklopädie*, edit. Hauck, 1894, t. IV, p. 16-56; et l'excellent résumé de H. M. Gwatkin, *Studies of arianism. Chiefly referring to the charakter and chronology of the reaction which followed the council of Nicæa*, in-8, Cambridge, 1882, p. 1-16. (H. L.)]

1. L'imprécision des termes chez Grégoire de Néocésarée a été exposée par Ritter, *Geschichte der christl. Philosophie*, t. II, p. 14.

2. Ritter, *op. cit.*, t. II, p. 4 sq.

3. Sur la théologie des Apologistes, cf. G. Schmitt, *Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch- systematischer Darstellung*, in-8, Mainz, 1890; J. Zahn, *Die apologetischen Grundgedanken in der Litteratur der ersten drei Jahrhunderte systematisch dargestellt*, in-8, Würzburg, 1890; L. Duchesne, *Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, Amiens, décembre 1883; tiré à part, 1883; de Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, in-8, Paris, 1889, t. IV. Les Apologistes, et même Freppel, *Les Apologistes du IIe siècle*, in-8, Paris, 1860, et M. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christl. Theologie*, 5 vol., Schaffhausen, 1861-1867. M. G. Bareille a donné

A un autre point de vue, ils cherchèrent en même temps à faire triompher le second point de la doctrine traditionnelle, celui de la véritable divinité du Fils et de son égalité avec le Père, en déclarant que le *Logos* n'avait rien de la créature et en le faisant engendrer de la substance du Père, et non de rien, comme les créatures [1]. Ils nièrent dans plusieurs passages que le *Logos* fût inférieur au Père dans la durée, quoiqu'ils l'eussent soutenu ailleurs [2].

dans le *Dictionn. de théologie catholique*, in-8, Paris, 1903, t. I, col. 1596-1600, un résumé utile de la position de la question sous ce titre : « Les Apologistes et la doctrine chrétienne », mais sans accuser assez le point de vue des inconvénients indiqués par Hefele. J. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Belet-Degert, in-8, Paris, 1903, t. I, p. 413-436, et Tixeront, *Histoire des dogmes*, in-12, Paris, 1905, t. I, p. 221-246, sont indispensables. A ces travaux d'ensemble il faut joindre les principales études relatives à chaque apologiste en particulier : Aristide, Justin, Tatien, Athénagore, Théophile d'Antioche, l'auteur de l'épître à Diognète, Minucius Félix, etc. Les bibliographies les plus récentes sur ces auteurs se trouvent dans O. Bardenhewer, *Geschichte d. altkirchliche Literatur*, in-8, Freiburg, 1902, t. I-II, passim ; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Bio-bibliographie*, 2e édition. (H. L.)

1. La langue théologique manquait de précision ; c'est ce qui explique un certain vague dans les expressions des Pères quand ils traitent de la Trinité et des personnes divines avant les définitions de Nicée. Les concepts d'hypostase et de personne sont peu précis, la nature des relations entre les personnes divines est exposée d'une manière incomplète et parfois erronée. L'Ancien et le Nouveau Testament jouissent d'une autorité égale, cependant ils ne sont pas seuls invoqués et on recourt parfois aux démonstrations purement philosophiques ainsi qu'aux éléments traditionnels comme, par exemple, la formule baptismale et la règle de foi. Ces deux dernières sources sont capitales. C'est autour de la règle de foi, en particulier, que va tourner la dispute théologique en Orient pendant des siècles. L'élaboration de la formule du symbole résume l'histoire entière de la crise dogmatique ; cf. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 233-246 ; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol, Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte*, in-8, Leipzig, 1894 ; A. E. Burn, *An introduction to the Creeds and to the Te Deum*, in-8, London, 1899. (H. L.)

2. En général, les Pères apologistes et leurs contemporains s'occupent beaucoup plus de la manifestation extérieure de Dieu que de sa vie intime, des rapports du Verbe avec la création, que de ses rapports avec son Père. Après avoir affirmé la co-éternité du Verbe, ils le font sortir du sein du Père par voie de génération, ce qui impliquerait une origine dans le temps. L'apologiste Théophile *Ad Autolycum*, l. II, c. X, XXII, *P. G.*, t. VI, col. 1064, 1088, reprend les expressions employées par Philon et s'y attache sans s'apercevoir, semble-t-il, qu'elles placent le Verbe dans un double état, celui de ἐνδιάθετος et celui de προφορικὸς. L'idée qu'expriment ces mots se trouve dans Justin, *Apolog.*, I, c. V, XIII ; II, c. VI ; *Dial. cum Tryph.*, n. LXI, *P. G*, t. VI, col. 336, 348, 453, 613 ; dans Tatien, *Orat.*, n. V, *P. G.*, t. VI, col. 813-816 ; Athénagore, *Legatio*, n. VI, X, XII, XXIV, *P. G.*, t. VI, col. 901, 909, 913, 945. La distinction du λόγος ἐνδιάθετος

S'attachant à la distinction établie par Philon entre le λόγος ἐνδιάθετος, et le λόγος προφορικὸς, plusieurs Pères, tout en philosophant sur le Fils de Dieu dans le sens du *Logos* προφορικὸς (c'est-à-dire qui est personnellement distinct du Père), parlèrent ailleurs de ce *Logos* comme d'un être qui a eu un commencement; au contraire, ils semblèrent supprimer la distinction purement nominale entre ἐνδιάθετος et προφορικὸς et firent rentrer le Logos tout entier dans la substance divine. Ces derniers passages corrigent ce qu'il y a d'exagéré dans les autres et maintiennent ainsi positivement ces Pères sur le solide
54] terrain dogmatique de l'Église [1].

et du λόγος προφορικὸς de Théophile d'Antioche se retrouve équivalemment chez les autres apologistes. Ils tiennent le Verbe pour Fils de Dieu et vrai Dieu, engendré par le Père et distinct de lui. Ils admettent que Dieu a été éternellement λογικός ; ils ne s'expliquent pas comment le Verbe existait en Dieu, si c'est comme personne distincte, comme simple personne ou comme raison immanente. L'existence éternelle et personnelle du *Logos* reste assez obscure pour Justin et Tatien : « Au commencement, dit Tatien, Dieu est seul, il possède seulement en lui sa λογικὴ δύναμις qu'il profère au moment de la création. » Athénagore n'est pas plus avancé et Théophile d'Antioche fait un pas de plus vers l'erreur quand il dénomme les deux états du *Logos* d'abord enfermé dans les entrailles du Père, ἐνδιάθετος, puis proféré par lui au dehors προφορικὸς. (H. L.)

1. La fixité et la perpétuité du dogme de l'Église d'une part, et de l'autre les hésitations de beaucoup de Pères dans l'expression du dogme du Logos avaient été déjà signalées par saint Augustin, *In psalm. LIV*, n. 22, et par saint Jérôme *Adv. lib. Rufin.*, t. II, p. 440. Saint Augustin dit : *Numquid perfecte de Trinitate disputatum est, antequam oblatrarent Ariani ?* Saint Jérôme écrit : *Certe antequam in Alexandria quasi daemonium meridianum Arius nasceretur, innocenter quædam et minus caute locuti sunt.* Le grand historien de nos dogmes, le P. Petau, *De theolog. dogmat.*, *De Trinit.*, præf., c. I, § 12 et 13; c. III, § 3 et suiv., et lib. I, III, 1 ; lib. I, V, 7 ; lib. I, VIII, 2 (Kuhn, *Ehrenzettung des Dionysius Petavius und der kathol. Auffassung der Dogmengeschichte*, dans *Theol. Quartals.*, 1850, t. XXXII, p. 256 sq. ; J. Kuhn, *Die theolog. Streitigkeiten in der röm. Kirche im III. Jahrh*, *Ibid.*, 1855, t. XXXVII, p. 343 et dans *Dogmatik*, t. II, *Trinitäbslehre*, p. 99-107 et 117-286), a démontré en détail ces hésitations des anciens Pères ; son exposition historique, aussi libre que savante, effraya l'anglican Bullus, *Defensio fidei nic.*, qui crut la foi de la haute Église attaquée et chercha à grands frais d'érudition à démontrer ce qui est indémontrable : savoir qu'avant le concile de Nicée tous les Pères avaient nettement et exactement professé la doctrine de Nicée. Dans les temps modernes, le D. Baur, de Tubingue, *Lehre von d. Dreieinigkeit*, t. I, p. 110, a accusé le P. Petau d'avoir outrepassé le point de vue *catholique*, accusation qui est réfutée dans la dissertation déjà citée de Kuhn, en faveur du P. Petau et de l'idée catholique de l'histoire des dogmes, *Theol. Quartalsch.*, 1850.

Les unitaristes, comme Sandius et d'autres, voulurent, en opposition directe avec Bullus, prouver que tous ou la plupart des Pères anté-nicéens étaient

Dans certains cas, on a envisagé les deux points principaux de la doctrine du *Logos*, l'unité du Fils avec le Père et la distinction du

aussi anti-nicéens, c'est-à-dire qu'avant le concile de Nicée on croyait à une Trinité fort différente de celle du concile et analogue à celle du sabellianisme ou de l'arianisme.

Ainsi Petau tient le milieu entre les deux extrêmes, et les théologiens catholiques postérieurs qui ont fait des recherches sur l'histoire du dogme du *Logos*, notamment Prudence Maran, *Divinitas Domini nostri J. C, manifesta in Scripturis et traditione*, Paris, 1746 ; in-fol. ; et *La divinité de N.-S.*, etc., Paris, 1751, et Moehler, *Athanasius*, t. I, p. 116 et 56, se sont en général placés au même point de vue. Ils reconnaissent d'un côté l'incertitude, l'inexactitude et même l'erreur de beaucoup d'anciens Pères par rapport au dogme du *Logos* et, d'un autre côté, l'attachement invariable et universel de l'Église à la *substance* de la foi, c'est-à-dire aux deux points principaux du dogme du *Logos*. Ils se distinguent par là essentiellement de la théorie de Hégel et de Baur sur l'histoire des dogmes en général et le développement du dogme du *Logos* en particulier. En effet, la nouvelle école protestante prétend que le dogme n'est jamais produit que par l'antagonisme des opinions contraires, et elle perd ainsi toute solide substance de la foi. L'historien catholique des dogmes distingue au contraire un élément fixe et un élément transitoire : le premier est la substance même de la foi, le second est la manière de comprendre et d'exposer cet élément substantiel de la foi. [En résumé, les Apologistes ont pensé que le Verbe était proféré et engendré par le Père avant la création et en vue de la création. Les textes, tout vagues qu'ils soient, supposent qu'au moment de la création un changement s'est opéré dans l'état intérieur du *Logos*. La collaboration du *Logos* dans la création est une collaboration nécessaire par laquelle Dieu parvient à atteindre le contingent et à le produire. Il engendre donc le Logos, le profère et le tire de son sein pour en faire l'instrument de l'acte créateur. Saint Justin, *Apolog.*, II, VI, *Dial.*, n. LXI, *P. G.*, t. VI, col. 453, 613 : γεννώμενος (ὁ υἱὸς) ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε ὁ θεός. — Tatien, *Orat.*, n. V ; Athénagore, *Suppl.*, n. X, *P. G.*, t. VI, col. 813-816, 909 : Προπηδᾷ προελθών ; Théophile, *Ad Autolycum*, l. II, c. X, XXII, *P. G.*, t. VI, col. 1064, 1088 : ἐγέννησεν (θεὸς) αὐτὸν (τὸν λόγον) μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων. — τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν. Le Verbe est donc produit pour être l'aide de Dieu dans la création ; ainsi le Verbe était éternellement *Verbe*, mais il n'est *Fils* qu'à partir d'un moment déterminé qui a précédé la création, et cette filiation est une véritable génération, car dit Athénagore, *Suppl.*, n. X, *P. G.*, t. VI, col. 813-816, le Fils n'a pas été fait comme une chose inexistante auparavant, οὐχ ὡς γενόμενον. Cette génération est en quelque manière une émission qui est exposée ainsi par Tatien (*Orat.*, V, cf. *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien*, par A. Puech, Paris, 1903) : « Le Verbe provient d'une distribution et non d'une division. Ce qui est divisé est retranché de ce dont il est divisé, mais ce qui est distribué suppose une dispensation volontaire et ne produit aucun défaut dans ce dont il est tiré. Car, de même qu'une seule torche sert à allumer plusieurs feux et que la lumière de la première torche n'est pas diminuée parce que d'autres torches y ont été allumées, ainsi le *Logos* en sortant de la puissance du Père, ne priva pas de *Logos* celui qui l'avait engendré (οὐκ ἄλογον

Fils, comme les deux membres d'une antithèse, et, au lieu de les conserver tous les deux dans leur intégrité théologique, on a voulu les annihiler l'un par l'autre. De cette tendance est né le sabellianisme. Le sabellianisme défendant la divinité du Fils de Dieu, a détruit la distinction personnelle entre le Père et le Fils, pour mieux établir leur égalité. C'était exagérer l'argumentation de ceux d'entre les Pères qui voulaient surtout démontrer la divinité de
[255] Notre-Seigneur. Mais comme un extrême appelle un autre extrême, le sabellianisme a donné lieu au subordinatianisme. Les subordinatiens voulant sauver la distinction personnelle du Père et du Fils ont abouti à un système d'émanation. A celui qui engendre et qui n'est pas engendré, ils ont subordonné en gloire et en dignité celui qui est engendré, c'est-à-dire le Fils, et ils l'ont plus ou moins rapproché de la créature. Denys le Grand, évêque d'Alexandrie, a surtout donné dans cet excès [1]. Combattant le sabellianisme, vers 260,

πεποίηκε τὸν γεγεννηκότα). Moi-même, par exemple, je vous parle et vous m'entendez, et moi qui m'adresse à vous je ne suis pas privé de mon *Logos* parce qu'il se transmet de moi à vous ; mais en émettant ma parole, je me propose d'organiser la matière confuse qui est en vous. » La génération du Fils est en outre, dans la doctrine des Apologistes, le fait de la volonté du Père. Cette génération vient, disent-ils, de sa volonté et de sa puissance, δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ ; d'où résulte une subordination du Verbe et du Fils, non seulement en tant que Fils et homme, mais en tant que Verbe et Dieu. Le rôle du Fils dans la création est celui d'un ministre placé sous les ordres du Père et exécutant ses volontés. Ce Fils est Dieu, mais établi sous le créateur de tout ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων. Ils sont donc deux ? mais non, car l'harmonie de volonté rétablit l'unité numérique. On le voit, le problème de la création a été la pierre d'achoppement des Apologistes. La logique boiteuse de leur philosophie les entraîne à des conséquences dont la suivante n'est pas la moins originale. Dieu ayant eu besoin du *Logos* pour créer le contingent, l'extérieur, il suit que ce Logos est apte à atteindre ce qui échappe à Dieu en vertu de sa perfection. Dieu est incommensurable et transcendant, il ne peut entrer en contact avec le fini, le contingent, tandis que le Verbe peut se manifester et se localiser. C'est donc du Verbe et de lui seul qu'il est question dans les théophanies de l'Ancien Testament. « Ce dernier trait, qui met entre le Père et le Fils une aussi profonde dissemblance, nous conduit fort loin, comme on le voit, de la doctrine du consubstantiel ; mais il montre aussi avec évidence que les défaillances doctrinales des Apologistes ont leur source dans leur philosophie, dans les conséquences qu'ils ont tirées avec Platon et Philon, de l'absolue transcendance de Dieu. De là viennent et l'erreur de la génération temporelle et celle de la subordination et de l'infériorité du *Logos*. » Tixeront, *Hist. des dogmes*, 1905, t. I, p. 238. Cf. L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, 1906, t. I, p. 305-308. (H. L.)

1. Sur la doctrine christologique et trinitaire de Denys d'Alexandrie, cf. Th. Foerster, *De doctrina et sententiis Dionysii magni, episcopi Alexandrini*, in-8,

il s'exprima très inexactement dans sa lettre dogmatique à Ammon et Euphranor [1], et, pour accentuer plus énergiquement la distinction du Père et du Fils, il nomma celui-ci ποίημα τοῦ Θεοῦ. Il ajouta « que le Fils est, quant à la substance, étranger au Père, ξένον κατ' οὐσίαν comme le cep de vigne et le vigneron sont étrangers l'un à l'autre quant à la substance »; et, « comme il est un ποίημα, il n'était pas avant d'avoir été engendré, οὐκ ἦν, πριν γένηται. » Ainsi, dans son langage plus que dans sa pensée, Denys avait compté le Fils parmi les créatures. Son excuse se trouve, sans compter l'opposition juste et loyale qu'il fit au sabellianisme, dans le langage incertain et vacillant de son époque : car d'autres docteurs orthodoxes désignèrent aussi la génération du Fils par le Père à l'aide des mots ποιεῖν, γεννᾷν et γίνεσθαι, *condere* et *generare*.

Le pape Denys et son concile eurent plus de précision que ces théologiens. Plusieurs évêques orthodoxes d'Afrique s'étant plaints à Rome des erreurs de Denys d'Alexandrie, le pape réunit vers l'an 260 un concile, et, après délibération sur le dogme discuté, il adressa à son collègue d'Alexandrie, et probablement en même temps aux

Berolini, 1865 ; H. Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, in-8, Freiburg, 1864 ; Dittrich, *Dionysius der Grosse von Alexandrien*, in-8, Freiburg, 1867, p. 91 sq. ; P. Morize, *Denys d'Alexandrie, étude d'histoire religieuse*, Paris, 1881 ; A. Harnack, *Gesch. der altchristl. Literatur*, Leipzig, 1893, p. 409-427, 897-898 ; Tixeront, *Histoire des dogmes*, 1905, t. I, p. 404-412. Pour les textes : *The Letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, in-12, Cambridge, 1904. (H. L.)

1. S. Athanase, *De sententia Dionysii*, *P. G* , t. XXV, col. 480 sq. Cf. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 406-412 ; Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, 1906, t. I, p. 481-488. La date de la lettre à Ammon et Euphranor ne peut guère être fixée que d'une manière approximative, entre 259-261, ainsi que le traité capital intitulé : Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία. L'opuscule d'Athanase, *De sententia Dionysii*, est consacré à la défense du traité de Denys d'Alexandrie que les Ariens prétendaient tirer à eux. Il ne nous reste de ce précieux traité que les citations faites par Athanase et rapprochées par dom Coustant, *P. L.*, t. IV, col. 118. Saint Athanase arrivait à expliquer tout dans la lettre incriminée ; saint Basile, *Epist.*, IX, *P. G.*, t. XXXII, col. 268, se montrait moins indulgent. Tandis qu'Athanase interprétait la lettre à Ammon et Euphranor, par l'*Apologia*, Basile condamnait les deux écrits et voyait dans Denys d'Alexandrie un précurseur de l'arianisme le plus intransigeant. Loin d'adoucir la lettre par l'Apologie, il expliquait la différence entre l'une et l'autre par l'inconstance de l'auteur. Quant à saint Athanase, il traitait l'affaire en polémiste plus qu'en historien, bousculait la chronologie et songeait avant tout à l'honneur du siège d'Alexandrie en matière doctrinale. H. L.)

autres évêques d'Égypte et de Libye, une lettre remarquable pour l'histoire de l'orthodoxie que saint Athanase nous a conservée en majeure partie [1]. Il s'y prononce contre ceux dont il avait précédemment parlé dans une partie de sa lettre qui ne nous est pas parvenue, qui divisent la monarchie divine en trois vertus ou hypostases sépa-
[256] rées, et professent à proprement parler l'existence de trois dieux [2]. Il n'est pas vraisemblable qu'il ait voulu combattre le trithéisme (cette secte n'existait pas) ; il est bien plus probable qu'il a simplement eu en vue la conséquence trithéiste des expressions de Denys d'Alexandrie [3]. Le pape déclare ensuite avec non moins de force que l'on doit condamner ceux qui nomment le Fils une créature, tandis que l'Écriture sainte déclare qu'il est engendré. « S'il avait été créé, dit-il, il y a un temps pendant lequel il n'aurait pas été : or le Fils a toujours été (ἀεὶ ἦν). » Le pape explique ensuite les passages de la Bible [4] qui parlent, en apparence, de la création du Fils, et il leur oppose les passages [5] qui témoignent en faveur de sa génération et de son éternité. Il termine par ces paroles : « L'admirable et sainte unité (de Dieu) ne doit pas, par conséquent, être partagée en trois divinités ; la dignité et l'incomparable grandeur du Seigneur ne doit pas être abaissée par la supposition qu'il n'est qu'une créature : il faut croire en Dieu le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ son Fils, et au Saint-Esprit, et à l'union du *Logos* au Dieu de l'univers. » L'évêque de Rome professe ici évidemment la doctrine orthodoxe, et ce qui prouve que Denys le Grand d'Alexandrie la professait aussi, ce sont deux lettres justificatives qu'il envoya à Rome, après la réception de celle du pape, et sur lesquelles saint Athanase s'appuya

1. S. Athanase, *De decretis Nicæni synodi*, c. xxvi, cf. *De sententia Dionysii*, c. xiii, *P. G.*, t. xxv, col. 500. Cf. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, 1906, t. i, p. 486.

2. Cette lettre contenait une nouvelle condamnation des erreurs sabelliennes et critiquait, mais sans désigner nommément personne, ceux qui parlaient comme les marcionites de trois hypostases séparées ou qui présentaient le Fils de Dieu comme une créature. « Il ne faut pas diviser en trois divinités l'admirable et divine monade, ni diminuer par le mot de création la dignité et l'éminente grandeur du Seigneur ; mais il faut croire en Dieu, le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ son Fils, et au Saint-Esprit, et à l'union du Verbe avec le Dieu de l'univers, car « le Père et moi, dit-il, ne sommes qu'un » et « je suis « dans le Père et le Père est en moi ». Ainsi sera sauvegardée et la Trinité divine et la sainte prédication de la monarchie. » (H. L.)

3. Kuhn, *Dogmatik*, t. ii, *Trinitätslehre*, p. 280 ; Dittrich, *op. cit.*, p. 102, note 3.

4. Prov., viii, 22 ; Deut., xxxii, 6.

5. Coloss., i, 15 ; Ps. cix, 3 ; Prov., viii, 25.

pour démontrer que les ariens avaient compté à tort Denys d'Alexandrie parmi les leurs [1]. Denys dit, dans ces lettres, que ses accusateurs lui avaient calomnieusement imputé la négation de l'égalité de substance du Père et du Fils : il convient que s'il n'avait trouvé nulle part dans la Bible le mot ὁμοούσιος [2], l'argument dont il s'était servi, et que ses adversaires avaient passé sous silence, s'accordait entièrement avec le sens de cette expression. Il avait, en effet, comparé le rapport de Dieu le Père et de Dieu le Fils avec celui des parents et des enfants, parce que les enfants ont une substance semblable à celle de leurs parents [3]. Il avait employé d'autres arguments ana-

1. L'écrit que Denys d'Alexandrie envoya à Rome était intitulé Ἔλεγχος καὶ Ἀπολογία, « Réfutation et Apologie. » Cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 704 ; S. Athanase, *De synodis*, c. XLIV, *De decret. Nicaeni synodi*, c. XXV ; *De sententia Dionysii*, c. XVIII, *P. G.*, t. XXV, col. 505. (H. L.)

2. Dans toute la doctrine de Denys d'Alexandrie on incriminait sa répugnance à faire usage du mot ὁμοούσιος. Cf. S. Athanase, *De sententia Dionysii*, c. V, *P. G.*, t. XXV, col. 485. (H. L.)

3. D'après ce qui nous a été conservé de cet incident théologique, il faut reconnaître que la lettre à Ammon et à Euphranor, ainsi que le disait saint Basile, contenait toute la doctrine de l'arianisme. Denys séparait le Fils d'avec son Père : διαιρεῖ καὶ μακρύνει, καὶ μερίζει τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρός (*De sententia Dionysii*, c. XVI, *P. G.*, t. XXV, col. 504), niait l'éternelle paternité de Dieu et l'existence éternelle du Fils : οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ θεὸς πατήρ· οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός... ἦν ποτέ ὅτε οὐκ ἦν, οὐ γὰρ ἀΐδιός ἐστιν (*De sent. Dionys.*, c. XIV, *P. G.*, t. XXV, col. 500) s'abstenait de qualifier le Fils d'ὁμοούσιος à Dieu, et c'était là un grief capital : ὡς οὐ λέγοντος τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ θεῷ (*De sent. Dionys.*, c. XVIII, *P. G.*, t. XXV, col. 505), enfin Denys faisait du Fils un simple Fils adoptif, une créature étrangère au Père par sa nature et se servait, pour exprimer leurs rapports, de comparaisons choquantes telles que celles-ci : le Père est le vigneron, le Fils est la vigne ; le Père est le charpentier, le Fils est la barque qu'il a construite : ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός, ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὸν ἄμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος, καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται (*De sent. Dionys.*, c. IV, *P. G.*, t. XXV, col. 485). Cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, in-8, Paris, 1904, p. 207-210, présente le traité *De sententia Dionysii*, sous l'aspect original d'un « travail d'investigation patristique » qui « n'eut pas de pendant dans les travaux inspirés par la controverse arienne. » Les docteurs orthodoxes firent désormais exclusivement usage des armes que leur fournissait l'Écriture, ils négligèrent les écrits des Pères. Athanase prouva que l'ὁμοούσιος avait été employé par Denys, qui, bien qu'il ne trouvât pas le mot dans l'Écriture, en acceptait l'idée. *De sententia Dionysii*, c. XVIII, *P. G.*, t. XXV, col. 505. Cf. *De decretis Nicænæ synodi*, c. XXV, *P. G.*, t. XXV, col. 461. Un autre mot du vocabulaire théologique de Nicée, ἐξ οὐσίας, avait été employé par Théognoste qui disait que « la substance du Fils est sortie, non pas du néant, mais de la substance du Père, comme le rayonnement sort de la lumière et la vapeur de l'eau ».

[257] logues ; ainsi l'exemple de la plante et de sa racine ou de sa semence, entre lesquelles il était évident qu'il y a similitude de substance. Il en était de même de sa comparaison du fleuve et de la source. Il dit dans un autre endroit de sa lettre justificative [1] : « Il n'y a jamais eu un instant pendant lequel Dieu n'a pas été Père, et le Fils est éternel. Mais il n'a pas son être de lui-même, il le tient du Père. » Enfin, dans un troisième passage [2], il déclare « qu'il ne croit pas que le *Logos* soit une créature. Il n'a pas nommé Dieu Créateur (ποιητής) pour expri-

De decretis Nicænæ synodi, c. xxv, *P. G.*, t. xxv, col. 460. Ainsi la terminologie de Nicée trouvait ses origines chez les évêques du IIIe siècle. Le *De sententia Dionysii* avait un autre but que M. Turmel expose dans un résumé rapide autant qu'exact de la pensée de saint Athanase. « *La Lettre à Ammon et Euphranor* était destinée à réfuter l'erreur de Sabellius. Cet hérétique identifiait le Fils avec le Père. Denys, pour le convaincre d'erreur, mit en relief l'humanité du Sauveur. Et c'est cette humanité seule qu'il a en vue quand il dit que le Fils de Dieu était une créature, qu'il était, à l'égard de Dieu, ce qu'est la vigne à l'égard du vigneron. Ceux qui se scandalisent de ce langage devront, à plus forte raison, se scandaliser du langage de saint Pierre qui, dans les *Actes des Apôtres*, appelle Jésus : « un homme recommandé par Dieu... » Ils devront se scandaliser du langage de saint Paul qui, dans son discours aux Athéniens, annonce que Dieu a choisi *un homme* pour juger l'univers. Dira-t-on que les apôtres rejetaient la divinité du Christ ? Loin de là. Mais en tacticiens habiles, ils ne montrèrent d'abord que le côté humain du Sauveur ; ils ne parlèrent que de ses miracles, pour inculquer peu à peu dans l'esprit de leurs auditeurs la croyance à sa divinité... Denys fit de même. Pour réfuter les sabellianistes, il leur objecta l'élément humain du Sauveur. Il comptait les amener ainsi à cesser de confondre le Fils avec le Père. » Turmel, *op. cit.*, p. 209. (H. L.)

1. S. Athanase, *De decret. Nicæn. synodi*, c. xv, *P. G.*, t. xxv, col. 441. Denys affirmait l'éternité du Fils par l'argument dont s'était servi Origène : Dieu est la lumière éternelle dont le Fils est l'éclat inséparable et par conséquent coéternel : Οὐ γὰρ ἦν ὅτε ὁ θεὸς οὐκ ἦν πατήρ... ὄντος οὖν αἰωνίου τοῦ πατρός, αἰώνιος ὁ υἱός ἐστι, φῶς ἐκ φωτὸς ὤν. Il demandait qu'on l'excusât pour quelques comparaisons malheureuses dont il s'était servi pour mettre en lumière les relations du Père et du Fils en faveur d'autres comparaisons telles que celles des parents et des enfants, de la racine et de la plante, de la source et du fleuve qu'il jugeait irréprochables. On pouvait bien l'excuser aussi de n'avoir pas employé le terme ὁμοούσιος qu'il n'avait pu trouver nulle part dans les Écritures et que, d'ailleurs il ne repoussait pas (*De sent. Dionys.*, c. xviii, *P. G.*, t. xxv, col. 505). Quant à l'accusation de séparer et de diviser le Père d'avec le Fils et le Saint-Esprit, il ne l'acceptait en aucune manière (*De sent. Dionys.*, c. xvii, *P. G.*, t. xxv, col. 504), pas plus que celle d'avoir fait de Dieu le créateur du Fils. — ποιητὴν καὶ δημιουργόν. — Dieu, répondait-il, est le Père et non le créateur du Fils, ποιητής qu'il emploie étant susceptible d'un sens très large. (H. L.)

2. S. Athanase, *De decret. Nicænæ synodi*, c. xxi, *P. G.*, t. xxv, col. 453.

mer le rapport qu'il a avec le Fils, mais il l'a nommé Père ; si cependant, dans le courant du discours (et sans le vouloir), il a désigné une fois le Père sous le nom de ποιητής pour exprimer son rapport avec le Fils, on peut le lui pardonner, vu que les savants grecs se nomment aussi bien ποιηταὶ que pères de leurs livres, et que la Bible elle-même n'emploie pas toujours le mot ποιητής dans le sens de créateur, mais quelquefois aussi dans le sens de moteur, par exemple quand elle dit que nous sommes les ποιηταὶ des mouvements de notre cœur » [1].

Après Denys le Grand, les docteurs de l'Église d'Alexandrie, Théognoste, Piérius et l'évêque Pierre, professèrent aussi la doctrine orthodoxe sur le *Logos*. Théognoste, chef de l'école catéchétique de cette ville dequis l'année 270 environ jusqu'en 280, dit explicitement dans un fragment conservé par saint Athanase [2] : « La substance du Fils n'est pas venue du dehors, elle n'a pas été tirée du néant, elle provient de la substance du Père, comme l'éclat provient de la lumière, la vapeur de l'eau. » Si, dans un fragment de Théognoste, conservé par Photius, le Fils est nommé un κτίσμα, Photius présume [3] que cette expression appartenait à un interlocuteur : car l'ouvrage d'où elle est tirée était un dialogue ; dans tous les cas, la déclaration formelle de Théognoste, citée plus haut, prouve qu'il n'avait pu prendre le mot κτίσμα dans un sens arien [4]. Son successeur Piérius professa comme lui la doctrine orthodoxe, sur le *Logos*. Photius dit de lui [5] « qu'il nomma, il est vrai, le Père et le Fils deux substances (οὐσίας) au lieu d'hypostases ; mais que cependant il parla des deux εὐσεβῶς, c'est-à-dire d'une manière orthodoxe ». Ce témoi- [25
gnage de Photius est d'autant plus probant à nos yeux que, dans un autre passage, celui-ci blâme nettement Piérius au sujet de son Pneu-

1. Si on admet avec saint Basile les erreurs de la lettre à Ammon et Euphranor, il faut, avec saint Athanase, accepter la « Réfutation et Apologie » comme le dernier état de la pensée théologique de Denys dont l'orthodoxie était redevenue rigoureuse. Distinction des personnes, unité, consubstantialité, circuminsession, génération du Verbe par l'intelligence sont absolument irréprochables. Il admettait trois hypostases et le pape ne repoussait pas cette expression entendue au sens de trois hypostases non divisées et non séparées les unes des autres. (H. L.)

2. S. Athanase, *De decret. Nicænæ synodi*, c. xxv, *P. G.*, t. xxv, col. 460.

3. Photius, *Codex* cvi, *P. G.*, t. ciii, col. 273.

4. Dorner, *Entwickelungsgesch. der Lehre d. Christ*, 2e édit., t. i, p. 737 sq.

5. Photius, *Codex* cxix, *P. G.*, t. ciii, col. 400. [Sur Piérius, cf. Batiffol, *La littérature grecque*, 1897, p. 185.

matomachisme [1]. Si sa doctrine ayant trait au *Logos* n'avait pas été orthodoxe. Photius l'aurait certainement blâmée aussi. Le troisième grand Alexandrin de ce temps fut l'évêque Pierre, et quoique le fragment qui lui est attribué dans le *Chronicon pascale* ne soit vraisemblablement pas authentique, deux autres fragments [2] prouvent qu'il imputa au Fils la même nature et la même divinité qu'au Père.

Il en fut autrement à Antioche, où les efforts pour maintenir l'unité de Dieu dégénérèrent jusqu'à la doctrine de Paul de Samosate, qui considérait le *Logos* comme impersonnel, non distinct du Père, et ne voyait dans le Christ qu'un homme dans lequel le *Logos* divin avait habité et opéré. Un compatriote de Paul, imbu des mêmes sentiments, Lucien, prêtre d'Antioche, défendit assez longtemps ces fausses conceptions sur la Trinité : aussi fut-il excommunié pendant un temps [3]. Plus tard, cependant, il jouit d'une grande autorité, devint célèbre par la publication d'un texte corrigé des Septante ; et par la fermeté avec laquelle il subit le martyre sous l'empereur Maximin [4].

La réintégration de Lucien dans l'Église prouve qu'il répudia plus tard la doctrine de Paul de Samosate ; mais toujours persuadé que l'Église ne maintenait pas avec assez de fermeté le dogme de l'unité de Dieu, il imagina, sur la Trinité, une hypothèse qui ne nous est pas exactement connue, faute de renseignements suffisants, et qui,

1. Dorner, *op. cit.*, p. 733 sq.

2. A. Mai, *Nova collectio*, in-4, Romæ, 1825, t. VII, p. 306, 307 ; Gallandi, *Bibliotheca veterum Patrum*, in-fol., Venetiis, 1765, t. I, p. 108 ; Dorner, *op. cit.*, p. 810.

3. Theodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. IV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 909. Sur le personnage de Lucien, cf. P. Batiffol, *Étude d'hagiographie arienne. La passion de saint Lucien d'Antioche*, dans le *Compte-rendu du Congrès scientif. des cathol.*, 1891, t. II, p 181-186, cf. *Anal. bollandiana*, t. XI, p. 471 ; Batiffol, *La littérature grecque*, 1897, p. 187-191. Une lettre d'Alexandre d'Alexandrie affirme que Lucien fut longtemps séparé de l'Église (ἀποσυνάγωγος), plus précisément sous l'épiscopat des trois successeurs de Paul de Samosate, Domnos, Timée et Cyrille, ce dernier mort vers 302. Gwatkin, *Studies of arianism*, p. 18, note 1, n'admet pas cette excommunication et il rappelle qu'Athanase ne l'a jamais attaqué, que le symbole attribué à Lucien et que Gwatkin tient pour authentique, est en substance aussi orthodoxe que possible sauf le terme ὁμοούσιος qu'un don de prophétie eut seul pu lui révéler (!). Quant à ce que dit Epiphane, *Ancoratus*, XLIII, *P. G.*, t. XLI, col. 817 ; que Lucien niait l'intelligence humaine du Fils, il faudrait en rejeter la responsabilité sur les Lucianistes. (H. L.)

4. A. Nicomédie, le 7 janvier 312. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. XIII ; l. IX, c. VI, *P. G.*, t. XX, col. 773, 808.

suivant Alexandre, évêque d'Alexandrie, eut son épanouissement dans l'hérésie des Exoucontiens, et surtout dans celle de son disciple *Arius* [1].

Arius fait lui-même remonter sa doctrine à l'école de Lucien, en saluant son ami Eusèbe de Nicomédie, qui partageait ses opinions, du nom de Συλλουκιανιστής [2]. D'après ce témoignage, il importe peu de savoir si Arius fut personnellement disciple de Lucien à Antioche [3], ou s'il ne se forma que d'après ses écrits. Dans cette même [25
lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie [4], on voit que les principes de Lucien s'étaient répandus au loin en Asie, car Arius ne parle pas seulement d'Eusèbe comme partageant ses opinions, mais encore d'un grand nombre d'évêques d'Asie, qui tous avaient proclamé que le Fils n'est pas éternel comme le Père. La négation de l'égalité du Père et du Fils sous le rapport de l'éternité semble donc avoir été un des points fondamentaux de la doctrine de Lucien [5].

En outre, saint Épiphane [6] dit : « Lucien et les lucianistes nient

1. Sur le groupe des disciples de Lucien, « collucianistes » et « sullucianistes », cf. A. Harnack, *Antiochenische Schule*, dans *Real-Encyklopädie f. protest. Theol. und Kirche* (1896) t. I, p. 591-595. Parmi ces disciples se trouvaient Eusèbe de Nicomédie, Maris de Chalcédoine, Théognis de Nicée, Léonce d'Antioche et généralement les futurs coryphées de l'arianisme. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. IV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 909. (H. L.)

2. Théodoret, *Hist.*, *eccles.*, l. I, c. V, *P. G.*, t. LXXXII, col. 913; S. Épiphane, *Ancorat.*, c. XLIII, *P. G*, t. XLI, col. 817.

3. Cette opinion paraît néanmoins assez probable ; au sujet du rapport doctrinal entre l'arianisme et l'école de Lucien d'Antioche, cf. Harnack. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 3e édit., 1894, t. II, p. 182-186. (H. L.)

4. Cette lettre fit partie d'un recueil de lettres d'Arius composé par ses partisans. Le recueil a péri, la lettre ne nous est parvenue que grâce à la transcription qu'en fit Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c, IV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 909. (H. L.)

5. Contrairement aux témoignages que nous venons de citer, Baronius, *Annales* (ad ann. 311, n. 12, et 318, n. 75), cherche à laver Lucien du soupçon d'hérésie ; il est cependant obligé de reconnaître qu'il se servit d'expressions impropres dans sa polémique contre les sabelliens, et surtout contre son confrère le prêtre Pancrace d'Antioche, et qu'il fut pour cela excommunié par trois évêques consécutifs d'Antioche. Baronius qui défend Lucien surtout à cause de son martyre, pense qu'il fut toujours orthodoxe de cœur, et que ce fut à tort que les ariens en appelèrent à lui ; mais dans ce cas il faut dire aussi que l'évêque Alexandre d'Alexandrie s'est trompé, car, dans la lettre citée plus haut, il rattache ouvertement l'arianisme à Lucien. Cf. Dorner, *op. cit.*, p. 802. note.

6. S. Épiphane, *Ancoratus*, c. XLIII, *P. G.*, t. XII, col. 817.

tous que le Fils de Dieu ait pris une âme humaine, et ne lui reconnaissent qu'un corps humain, pour pouvoir attribuer au *Logos* les affections humaines, comme la tristesse, la joie, etc., et pour pouvoir aussi le déclarer un être moindre que Dieu, une créature. » En fait, Arius et ses partisans ont fait grand usage du σῶμα Χριστοῦ ἄψυχον, et ont mis à jour par là leur affinité avec l'école de Lucien. Nous savons aussi que Lucien fut regardé comme l'auteur du symbole que les eusébiens (c'est-à-dire les amis d'Arius) soumirent au synode d'Antioche en 341, dans lequel, comme nous le verrons, l'enseignement
[260] n'est pas positivement hérétique, mais où toute netteté, toute précision du dogme, est, avec intention, soigneusement écartée [1].

19. Arius [2].

Cette doctrine des théologiens d'Antioche, qui tendait à subor-

1. Ce symbole de foi que, au dire de Sozomène, *Hist eccles.*, l. III, c. v, *P. G.*, t. LXVII, col. 1041, les évêques présents au synode réuni à Antioche, en 341, attribuaient à Lucien, nous est parvenu en grec et en latin, Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 1340 : S. Athanase, *De synodis Arimini. et Seleuciæ*, c. XXIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 721 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. X, *P. G.*, t. LXVII, col. 200 ; d'autres auteurs l'ont donné. L'édition la plus complète et la plus correcte est celle de A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, in-8, Breslau, 1897, p. 184-186. Ce symbole paraît supposé, cf. A. Harnack, *Lucian von Samosata*, dans *Real-Encyklopädie fur protest. Kirche und Theol.*, 1902, t. XI, p. 659-666. Sur Lucien, sa théologie, et le symbole qui lui est attribué, on trouvera quelques pages très approfondies dans F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, in-8, Leipzig, 1894-1900, t. I, p. 252 sq., 255 sq., 266 sq. ; t. II, p. 202 sq., 739, note 18, et sur les rapports de sa théologie avec celle de Paul de Samosate, *Id.*, t. I, p. 271 sq. ; t. II, p. 202 sq. (H. L.)

2. Sur Arius et l'arianisme nous aurons l'occasion d'indiquer dans les notes de ce chapitre un grand nombre de références. Nous en donnons dès maintenant plusieurs auxquelles on aura rarement l'occasion de se reporter : P. Bayle, *Dictionn. critique*, 1731, t. I, p. 330-333 ; J. Bertin, *Le pseudo-rationalisme d'Arius et la doctrine de saint Athanase*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1896, t. XXXIV, p. 281-294 ; Beyle, *Italia o l'Arianismo e il concilio di Nicea*, in-16, Milano, 1884 ; F. Böhringer, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*, 2e édit., t. VI, *Athanasius und Arius oder der erste grosse Kampf der Orthodoxie und Heterodoxie, nebst 2 ergänz. Zugaben*, in-8, Stuttgart, 1874 ; *Breviarium fidei adversus Arianos hereticos*, dans Despont, *Biblioth. max. Patrum*, 1677, t. VII, p. 8-14 (Sirmond, *Opera varia*, 1696, t. I, p. 377-400) ; J. F. Buddeus, *De Arii morte*, dans *Observ. Select. litter.*, 1705, t. XI, p. 181-190 ; A de

donner dans la Trinité le Fils au Père, fut transplantée à Alexandrie

Broglie, *Début de l'arianisme*, dans *Le Correspondant*, 1856, 2e série, t. I, p. 111-138; *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, 4e édit., Paris, 1867-1868; H F. Clinton, *Fasti romani*, in-8, Oxonii, 1845-1850 ; J. Cramer, *De Arianismo*, in-8, Trajecti ad Rhenum, 1858 ; J. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte d. Lehre von der Person Christi*, Stuttgart, 1845 ; *History of the development of the doctrine of the Person of Christ*, trad. W. L. Alexander, 5 vol. in-8, Edinburgh, 1865-1868 ; R. Ellis, *Arius and Athanasius*, dans *Christ. examin.*, 1855, t. LVIII, p. 275 ; Cr. F. Enke, *De præcipuis Arianismi latissime olim propagati caussis*, in-4, Lipsiæ, 1779 ; Fabricius, *Biblioth. græca*, 1717, t. VIII, p. 307-314, 335-336 ; édit. Harlès, t. VII, p. 325 ; t. IX, p. 214-222, 250-254 ; J. Garnerius, dans *P. G.*, t. LXXXIV, col. 367-394 ; Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église*, Paris, 1852, t. II, l. IX, c. XI ; J. C. Gœtzinger, *Historisch-theologische Anmerkungen über die Geschichte des Arius*, in-4, Wittemberg, 1770 ; Fr. Görres, *Arianer im officiellen Martyrologium der römischen Kirche* dans *Zeitschrift fur wissenschaftl. Theologie*, 1887, t. XXX, p. 220-251 ; G. Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, in-12, Paris, 1891 ; J. Gummerus, *Ein Beitrag zur Geschichte des arianischen Streites in den Jahren 336-361, Die Homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, in-8, Leipzig, 1900 ; A. von Gutschmid, *Kleine Schriften*, édit. F. Ruhl, t. II, p. 427, p. 449 ; A. Greve, *Athanasius de morte Arii referens*, in-4, Halæ, 1722 ; H. M. Gwatkin, *Studies of Arianism, chiefly referring to the character and chronology of the reaction, which followed the council of Nicæa*, in-8, Cambridge, 1882, 1900 ; édit. populaire, *The Arian controversy*, in-12, London, 1889-1891 ; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 2e édit., Breslau, 1877 ; 3e édit., 1897, p. 255-257, cf. p. 170, 188, 191, 192, 197, 205, 232, 234, 241, 248, 262, 272, 278, 289, 310, 339, 352, 359 ; Ph. L. Hannecken, *Epitome historiæ Arianæ, in qua vita, mores et mors Arii traditur*, in-8, Giessæ, 1660 ; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg, 1887 ; 3e édit., 1894 ; Fr. W. Hassencamp, *Historia Arianæ controversiæ ab initio inde usque ad synodum Nicænam, dissertatio inaug. historico-dogmatica* ; in-8, Marburgi, Catt, 1845 ; Helferich, *Die westgotische Arianismus und die spanische Ketzergeschichte*, in-8, Berlin, 1860 ; J. Hortemels et J. Marck, *De hæresi Ariana*, in-4, Lugduni Batavorum, 1723 ; P. Ern. Jablonski, *De baptismo Arianorum veterum in SS. Trinitatem*, in-4, Francofurti ad Oder, 1734; C. Janning, *Dissertatio de anno quo Arius hæresiarcha, quo S. Alexander episc. Constantinopl. obierint*, dans *Acta mart.*, 1715, juin, t. VI, p. 71-84 ; A. Jundt, *Arianisme*, dans *Encyclopédie des scienc. relig.*, 1877, t. I, p. 559-588 ; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, 2 vol. in-8, Leipzig, 1894-1900 ; Th. Keim, *Der Uebertritt Constantius des Grossen zum Christenthum*, in-8, Zurich, 1862 ; *Aus dem Urchristenthum*, in-8, Zurich, 1878 ; J. F. Kettembeil, *Athanasius de morte Arii referens vindicatus*, in-4, Witteburgi, 1722 ; W. Kolling, *Geschichte der arianischen Hæresie bis zur Entscheidung von Nikæa 325 nebst eine Anhang: Die Kirchenpolitik Constantin d. Gr. und Friedrich Wilhelm IV., eine histor. Parallele*, Guterslöh, 1874 ; et la critique de cet ouvrage : W. Möller, dans *Theol. Stud.-Krit.*, 1884, t. LVII, p. 781-806 ; K. Künstle, *Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Tractate zur Bekämpfung der Priscillianismus und*

par Arius, disciple de Lucien; sur ce nouveau terrain, elle gagna

westgotischen Arianismus aus dem VI. Jahrhundert, Mainz, 1900; Lange, *Der Arianismus in seiner ursprunglichen Bedeutung*, dans *Ilgen's Zeitschrift für hist. Theolog.*, t. IV, fasc. 2; t. V, fasc. 1; A. Largent, *L'arianisme, les anciens et les nouveaux ariens*, dans *Le Correspondant*, 1872, IIe série, t. LI, p. 300-323; E. von Lasaulx, *Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung der Tempelgüter durch die christlichen Kaiser*, in-8, München, 1854; Le Bachelet, *Arianisme*, dans le *Dictionn. de théolog. catholique*, 1903, t. I, col. 1779-1863; Loofs, *Arianismus*, dans *Real-Encyklopädie*, 1897, t. II, p. 6-45; Lüdtke, *Arianismus*, dans Wetzer und Weltes *Kirchenlexicon*, t. I, col. 1274-1290; L. Maimbourg, *Histoire de l'arianisme depuis sa naissance jusqu'à sa fin, avec l'origine et le progrès de l'hérésie des Sociniens*, in-4, Paris, 1673; 3 vol. in-12, Paris, 1673; in-16, Paris 1678; 3 vol. in-12, Paris, 1682; 3 vol. in-12, Amsterdam, 1683; in-4, Paris, 1686; 3 vol. in-12, Paris, 1688; trad. angl. par Webster, 2 vol. in-4, London, 1728-1729; trad. ital., 2 vol. in-12, Piazzola, 1686; Napoli, 1726. Cf. J. Lefebvre, *Entretiens d'Eudoxe et d'Euchariste sur les histoires de l'arianisme et des iconoclastes du Père Maimbourg*, in-4, Paris, 1674; in-12, s. l. n. d.; in-12, Cologne, 1683; J. A. Möhler, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit*, 2e édit., Mainz, 1844; trad. fr. de Cohen sur la 1e édit. allem., *Athanase le Grand et l'Église de son temps en lutte avec l'arianisme*, 3 in-8, Paris, 1840, et recension de Lherminier, *De l'arianisme*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1841, t. XXVI, p. 813-839; J. H. Newman, *The arians of the fourth century, their doctrine, temper and conduct, chiefly as exhibited in the councils of the Church between a. D. 325 und a. D. 381*, in-8, London, 1833; in-8, 1854; 6e édit., in-12, London, 1895; S. Noring et J. F. Schubert, *De vera origine arianismi*, in-4, Gryphiswaldæ, 1768; G. N. Ockelln, *Dissertatio de Ario misero abrepto fato*, in-4, Rostochii, 1708; C. J. Piper, *Kurze Darstellung der arianischen Streitigkeiten*, in-8, Halle, 1839; J. Priestley, *Rise of Arianism*, dans *Theolog. repos.*, t. IV, p. 70; t. VI, p. 484; *Nature and origin of Arianism*, dans même recueil t. IV, p. 307; t. VI, p. 376; M. Rade, *Damasus Bischof von Rom*, Freiburg, 1882; C. Reuchlin, *Disputatio Arianismi antiqui et novi breves lineæ*, in-4, Tubingæ, 1688; H. Reuterdahl, *Memorabilia Arii ejusque hæreseos*, in-8, Lundini, 1813; Ch.-J. Révillout, *Histoire de l'arianisme chez les peuples germaniques qui ont envahi l'empire romain*, in-8, Paris, 1850, 1855; Ritter, *Gesch. d. christl. Philosophie*, 1841, t. II, p. 21-30; Ph. Schaff, *Arianismus, Arius*, dans *Dictionn. of christ. biography*, London, 1900, t. I. H. Schiller, *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, in-8, Gotha, 1887; J. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Belet-Degert, 1903, t. I, p. 207-214; t. II, p. 134-180; O. Seeck, *Die Zeitfolge der Gesetze Constantius*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung, röm. Abtheil.*, 1889, t. X, p. 1-44, 177-251; *Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1896, t. XVII, p. 1-71; J. A. Starck, *Versuch einer Geschichte des Arianismus*, 2, in-8, Berlin, 1783, 1785; J. C. Steinler, *Programma de Arii Thalia*, in-4, Nurnbergi, 1730; Tillemont, *Mém. pour serv. à l'hist. eccles.*, in-4, Paris, 1699, t. VI, p. 239-298, 737-751; édit. Venise, 1732, t. VI, p. 213-687, 750-823; G. M. Travasa, *Storia critica della vita di Ario, primo eresiarcha del IV secolo*, in-8, Venezia, 1746; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive*

en force et en importance [1]. L'esprit d'Arius était naturellement disposé à la théologie purement rationaliste ; ne voulant s'appuyer que sur la réflexion rationnelle, il lui était impossible de se rendre compte de ces deux dogmes en apparence contradictoires dans la doctrine du *Logos*, de l'égalité du *Logos* avec le Père et de sa différence avec lui. « Arius, dit Dorner [2], se meut avec plaisir et avec adresse dans la philosophie du Relatif, il manie avec aisance les dernières catégories logiques, il les applique à tout, mais il ne va jamais au delà. Il est

depuis l'origine jusqu'au concile de Trente, in-8, Paris, 1904, t. I, p. 26-50 ; Chr. W. Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien-Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation*, in-8, Leipzig, 1764, 2e part. p. 385 sq. ; H. J. Wetzer, *Restitutio veræ chronologiæ rerum ex controversis arianis ab anno 325-350 exortarum*, in-8, Francofurti ad Mœnum, 1827 ; M. Wietrowski, *Historia de ariana hæresi in compendium reducta*, 4 vol. in-12, Pragæ, 1722-1723 ; in-fol., Vetero-Pragæ, 1723 ; J. Fr. Wucherer, *Prolusio de Arii morte misera*, in-4, Jenæ, 1730 ; Wundemann, *Geschichte der christlichen glaubenslehre von Zeitalter des Athanasius bis auf Gregorius der Grosse*, in-8, Leipzig, 1798.

1. Arius était né en Lybie, dans la seconde moitié du IIIe siècle. S. Épiphane, *Haeres.*, LXIX, n. 1, *P. G.*, t. XLII, col. 202. Cette opinion est plus généralement suivie que celle qui fait naître Arius à Alexandrie ; sur cette question cf. Ph. Schaff, *Arius*, dans *Diction. of christ. biogr.*, t. I, p. 162, note *a* ; Loofs témoigne d'un doute relativement à l'origine lybique, il dit, « vielleicht ; » le R. P. Le Bachelet, *Dict. de théol. cathol.*, t. I, col. 1779, n'admet pas l'origine alexandrine, Arius était né vers l'année 256 ; il fut, semble-t-il, disciple de Lucien d'Antioche, puisqu'il donne à Eusèbe de Nicomédie, le titre de « collucianiste », mais c'est à Alexandrie qu'il se fait connaître à nous par sa participation, en 306, au schisme de Mélèce. Il abandonna ce parti peu après et, vers 308, inspira assez de confiance pour obtenir, de l'évêque Pierre d'Alexandrie, le diaconat. L'évêque ayant dû montrer quelque rigueur à l'égard du parti mélétien, Arius se jeta dans l'opposition et fit tant, que l'évêque d'Alexandrie l'excommunia. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 906. Après la mort de Pierre d'Alexandrie (25 novembre 310), Arius se réconcilia avec Achillas, le nouvel évêque, et reçut de lui le sacerdoce. L'épiscopat d'Achillas dura de janvier à juin 311. D'après Gélase de Cyzique, *Commentar. actor. concil. Nicæni*, l. II, c. II, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 791, Arius aurait reçu le sacerdoce de l'évêque Alexandre, successeur d'Achillas. Philostorge prétend qu'en juin 311, Arius avait assuré l'élection d'Alexandre en dirigeant sur son nom les voix qui allaient se porter vers lui. Théodoret assure le contraire, *Hist. eccles.*, l. I, c. I, *P. G.*, t. LXXXII, col. 885. Quoi qu'il en soit, Arius, en 313, était à la tête d'une église importante, nommée ἡ Βαύκαλις. S. Épiphane, *Haeres.*, LXVIII, 4 ; LXIX, 1, *P. G.*, t. XLII, col. 189, 201. Cf. Edw. Hatch, *Gesellschaftsverfassung*, trad. A. Harnack, p. 204. (H. L.)

2. J. N. Dorner, *Entwickelungsgeschichte d. Lehre von der Person Christi*, Stuttgart, 1845, p. 823.

complètement incapable de s'élever à la science spéculative proprement dite. » Le nouvel hérésiarque n'aurait certainement pas produit une si grande perturbation dans les esprits, s'il n'avait trouvé à Alexandrie un terrain disposé à recevoir cette théorie de la subordination. Depuis Origène, il y avait dans l'Église d'Alexandrie comme des semences de doctrine subordinatienne ; on y remarquait une certaine hostilité contre la théologie de l'égalité (du Père et du Fils) ; Théognoste, Piérius et l'évêque Pierre avaient, comme nous l'avons vu, lutté contre ce courant, et l'évêque actuel, Alexandre, lui était aussi opposé ; mais les représentants de l'ancienne tendance alexandrine se rattachèrent avec joie à Arius, et c'est ainsi que, plus tard, les ariens en appelaient encore à l'autorité d'Origène, se couvraient de son nom, et prétendaient procéder directement de lui. Athanase les réfuta [1]. En outre, Alexandrie était, depuis plus d'un siècle,

1. Wolf, *Ueber das Verhältniss des Origenismus zum Arianismus*, dans *Zeitschrift für luther. Theol.*, 1842, p. 23 ; Rainers, *Die Auferstehungslehre des Origenes*, 1851, p. 6, 10. [Il y avait à Alexandrie, depuis longtemps, une tendance subordinatienne très accusée. On la relève déjà dans les ouvrages de Clément. Celui-ci, outre qu'il applique au Fils les appellations que Philon donnait au Verbe, va plus loin quand il déclare que le Père est πρεσβύτερος ἐν γενέσει et que la nature, φύσις, du Fils est la plus proche de celui qui est tout-puissant, et encore que le Fils peut être connu et démontré tandis que le Père n'est ni connaissable ni démontrable ; Clément, *Stromat.*, l. VII, c. I, II, *P. G.*, t. IX, col. 404, 408 ; *Stromat.*, l. IV, c. XXV, *P. G.*, t. VIII, col. 1365. Origène est franchement subordinatianiste. S'il accorde au Fils la substance même du Père, c'est à un degré moins élevé et comme une substance atténuée par le fait seul qu'elle est communiquée. Comme celui de Clément, le Verbe d'Origène conserve quelque chose de celui de Philon, c'est pour ainsi dire un Verbe participé ; il n'est pas ὁ θεός ni αὐτόθεος, mais simplement θεός, ou δεύτερος θεός. Ce Verbe diminué n'est que le résultat de la position prise par Origène à l'égard des modalistes contre lesquels il maintient la distinction des deux personnes, tandis qu'il doit expliquer les textes scripturaires qui présentent le Fils comme inférieur au Père et ne peut se passer d'un médiateur pour sa théorie de la création. Origène, *Contra Celsum*, l. V, c. XXXIX, *Peri Archon.*, l. I, c. II, XIII, *P. G.*, t. XI, col. 1244, 1430 ; cf. *In Johann.*, l. VI, c. XXIII, *P. G.*, t. XIV, col. 265 ; ce Verbe occupe le milieu entre l'un et le multiple, il contient les idées du Père, les types des êtres réalisables, σύστημα θεωρημάτων. *In Johann.*, l. II, c. XII, *P. G.*, t. XIV, col. 56. Il est connu du Père mieux qu'il ne le connaît et la gloire qu'il en reçoit est plus grande que celle qu'il lui rend, *In Johann.*, l. XXXII, c. XVIII, *P. G.*, t. XIV, col. 821. Il est Dieu, mais inférieur au Père auquel, en qualité de pontife, il présente les prières des hommes ; *Contra Celsum*, l. II, c. IX ; l. VI, c. LX ; *P. G.*, t. XI, col. 808, 1389 ; *Id.*, l. V, c. IV ; l. VIII, c. XIII, XXVI ; *De oratione*, c. XIV, XV, *P. G.*, t. XI, col. 1185, 1533, 1556. Après Origène, un des chefs de l'école d'Alexandrie, Théognoste, vers 264-280, dans ses

l'Église *philosophante* parmi les Églises chrétiennes, Ἐκκλησία φιλοσοφικωτάτη ; elle accueillait avec empressement toutes les controverses philosophico-théologiques. Rapprochée de la patrie du sabellianisme, elle se crut obligée de le combattre constamment, et se trouva par là amenée à tomber dans l'extrême opposé. Arius était lui- [26
même Libyen de naissance, et compatriote de Sabellius ; il pouvait ainsi se considérer comme spécialement appelé à combattre la négation sabellienne de la distinction du Père et du Fils.

Le philonisme, dont Alexandrie avait été le foyer, paraît avoir influé sur le développement de l'arianisme [1], et, comme le prouvent les détails qui suivent, Arius s'appuyait sur cette philosophie ; ainsi,

1° De même que Philon, il exagérait la distinction entre le monde et Dieu, et considérait le Dieu suprême comme beaucoup trop sublime pour entrer immédiatement en rapport avec le monde, et le monde comme beaucoup trop infirme pour pouvoir supporter une action directe de Dieu. Athanase démontre qu'Arius et ses amis Eusèbe et Astérius s'étaient approprié cette proposition fondamentale de la philosophie philonienne [2].

2° De même que Philon [3], Arius admettait un être intermédiaire qui, inférieur à Dieu, était l'organe divin de la création du monde (semblable aux dieux créés de Platon) : cet être intermédiaire était le Logos. Ainsi le Logos arien ressemble au Logos philonien, ils sont l'un et l'autre inférieurs au Père, et Philon, qui en somme le

« Hypotyposes » reproduit la doctrine et quelques-unes des expressions les plus malsonnantes du maître. Celui-ci employait les termes κτίσας, *In Johann.*, l. I, c. XXII, *P. G.*, t. XIV, col. 56, et πρεσβύτατον πάντων τῶν δημιουργημάτων, *Contra Cels.*, l. V, c. XXXVII, *P. G.*, t. XI, col. 1237. Théognoste, de son côté, emploie κτίσμα et se montre clairement subordinatien. Arius, on le voit, avait de qui tenir. (H. L.)]

1. Staudenmayer, *Philos. des Christen*, t. I, p. 506 sq.

2. S. Athanase, *Orat.*, II, *contra arianos*, c. XXIV, *P. G.*, t. XXVI, col 197.

3. L'influence de Philon explique les infiltrations platoniciennes qui se remarquent dans la doctrine arienne. C'est le cas, en particulier, pour la théorie du Logos-démiurge sous la forme judéo-gnostique que lui donne Philon, cf. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Belet-Degert, in-8, Paris, 1903, t. I, p. 87, 88 ; James Drummond, *Philo judæus*, c. VI, in-8, London, 1888 ; Anathon Aall, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, c. VIII, in-8, Leipzig, 1896 ; *Geschichte der Logosidee in der christlichen Philosophie*, in-8, Leipzig, 1899, p. 464-465. Stöckl, *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, in-8, Mainz, 1891, p. 205-209 met en lumière les rapports des deux philosophies. Th. de Régnon, *Etudes de theologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1898, 3e série, p. 200, 201. (H. L.)

considérait comme personnel, lui donne le nom de ὑπηρέτης Θεοῦ.

3° Or l'être intermédiaire et inférieur ne peut être égal en substance, égal en éternité au Dieu suprême et seul vrai. Grâce à cette proposition fondamentale, Arius croyait maintenir en même temps la vérité du monarchianisme, c'est-à-dire l'idée entière et non affaiblie d'une divinité absolue et se conformer à la croyance chrétienne aux trois personnes divines. Il déclare en effet tout d'abord : « Il n'y a qu'un Dieu, le Père, et rien ne peut s'élever jusqu'à lui qui demeure celui qu'on ne peut définir, il est absolument et essentiellement séparé de tout autre être ; » ensuite il poursuit : « Tout, en dehors de lui, n'existe que par sa volonté, et son fils est son ouvrage immédiat ; toutes les autres choses ont été créées par le Père, par l'entremise du Fils. »

262] Les contemporains de Constantin favorisèrent l'apparition et la rapide propagation de la doctrine subordinatienne : depuis la conversion de l'empereur, de nombreux savants païens étaient entrés dans l'Église sans véritable vocation, et, ainsi que le fait remarquer Mœhler[1], y avaient répandu de tous côtés des théories religieuses beaucoup plus favorables au subordinatianisme semi-païen qu'à la doctrine profondément chrétienne de l'égalité du Père et du Fils.

Nous connaissons peu la vie d'Arius, avant la prédication de ses erreurs, et ce qu'on en sait n'est pas très sûr[2]. Il embrassa à Alexandrie le parti des mélétiens, l'abandonna, et fut ordonné diacre par

1. Mœhler, *Athanasius*, t. I, p. 191. Sur les origines et antécédents de l'arianisme, cf. J. A. Dorner, *History of the development of the doctrine of the person of Christ*, trad. angl., in-8, Edinburgh, t. II, p. 231. Schwane, *Histoire des dogmes*, t. I, trad. franc., p. 208-209, développe et précise cette observation très juste. « Après la conversion de Constantin, on vit entrer dans le christianisme une foule de gens qui ne cédaient qu'à des considérations humaines, qui ne sentaient que faiblement le besoin d'un rédempteur et n'étaient guère attirés par l'amour du Sauveur. Pour ceux-là les dogmes de la divinité de Jésus-Christ, de la rédemption et de la sanctification n'avaient aucune importance. Ils aimaient mieux voir dans le christianisme l'ouvrage d'une créature humaine, si parfaite qu'elle fût, à laquelle on n'était pas obligé de se donner de toute son âme et de toutes ses forces ; ils étaient heureux de ne voir en lui qu'un établissement d'instruction qui ne visait pas au renouvellement et à la régénération de la vie morale, mais se bornait à fournir des lumières et en faisait attendre de plus parfaites pour l'avenir. » Cf. Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles et jusqu'au concile de Nicée*, in-8, Paris, 1852, t. II, l. IX, c. XI sq., Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, 3e série, Paris, 1898, p. 196-199. (H. L.)

2. Voir plus haut, p. 352, note 1, contenant des compléments et rectifications.

Pierre, évêque d'Alexandrie. Rentré plus tard dans les rangs des mélétiens, il fut excommunié par l'évêque Pierre, dont le successeur Achillas (312 [1]) le réconcilia avec l'Église et l'ordonna prêtre. Bientôt après Arius fut mis à la tête d'une Église nommée Baucalis ; car le grand nombre des chrétiens d'Alexandrie avait rendu néces- [26
saire la division de la ville en divers districts, correspondant à ce que nous appelons maintenant des paroisses [2].

Arius était grand et maigre [3] ; c'était un homme instruit, un dialecticien habile, de mœurs austères, d'un extérieur digne, d'un commerce très séduisant ; au fond, orgueilleux, ambitieux, peu sincère, extrêmement fin et rusé [4]. Épiphane le nomme un perfide serpent. L'évêque Alexandre lui reproche son avarice, et parle de ses rela-

1. Les dates de la durée d'épiscopat d'Achillas sont très incertaines. La période janvier-juin 311 est tout à fait probable, cf. Lightfoot, *Achillas*, dans *Diction. of christ. biography*, t. I, p. 17.

2. L'établissement du régime paroissial à Alexandrie dès les premières années du IVe siècle semble indubitable ; saint Épiphane nous dit qu'au temps où s'éleva l'hérésie d'Arius, Alexandrie comptait un grand nombre d'églises administrées par des prêtres (*Hæres.*, LXVIII, c. IV, *P. G.*, t. XLII, col. 189) ; dans un autre passage il énumère neuf de ces églises en ajoutant : *et d'autres encore* (*Hæres.*, LXIX, c. II, *P. G.*, t. XLII, col. 204). Cependant un autre écrivain, alexandrin celui-ci, saint Athanase lui-même, nous apprend qu'en 350, à Alexandrie, il n'y avait, en dehors de l'église principale, qu'un petit nombre d'églises de dimensions restreintes et si insuffisantes que, faute d'utiliser l'église principale, la communauté des fidèles ne pouvait trouver place dans ces oratoires qu'au risque d'y être étouffée et piétinée. Il est vrai que le texte auquel nous faisons allusion est susceptible de recevoir un sens différent d'après lequel il ne faudrait pas entendre ici les églises secondaires prises indistinctement, mais l'une d'entre elles, qui servait provisoirement d'église principale ; cf. S. Athanase *Apologia ad Constantium imper.*, c. XIV, XV, *P. G.*, t. XXV, col. 612. (H. L.)

3. Au début des disputes théologiques qui devaient rendre son nom si célèbre, Arius était déjà assez avancé en âge pour que saint Épiphane puisse le désigner par l'épithète de « vieillard », ὁ γέρων. S. Épiphane, *Hæres.*, LXIX, 3, *P. G.*, t. XLII, col. 205. (H. L.)

4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. V ; l. II, c. XXXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 41, 297 ; Épiphane, *Hæres.*, LXIX, 3. *P. G.*, t. XLII, col. 205 ; [Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. I, *P. L.*, t. XXI, col. 467 ; Athanase, *Oratio contra arianos*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 28.] La lettre d'aspect bizarre et d'authenticité plus que douteuse attribuée à Constantin, adressée à Arius lui-même et à ses partisans, est extrêmement sévère. Gélase de Cyzique, *Histor. concil. Nicæn.*, l. III, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 930, 938 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 452. [Tillemont résume le portrait dont Épiphane et les adversaires de l'hérésiarque fournissent les principaux traits quand il écrit qu' « Arius avoit toutes les qualitez d'un serpent dangereux et un extérieur si bien composé qu'il estoit pour séduire toutes les personnes simples et crédules ». (H. L.)]

tions avec les femmes de telle sorte [1] que les historiens postérieurs, certainement à tort, ont cru pouvoir en tirer de fâcheuses inductions contre sa vie privée. Deux indications de Théodoret sur l'ambition et l'esprit dominateur d'Arius [2] ont fait croire qu'après la mort d'Achillas (à la fin de 312) [3] Arius avait brigué la dignité épiscopale, mais que, s'étant vu préférer son ancien collègue Alexandre [4], il avait conçu une haine profonde contre lui. L'historien arien Philostorge [5] prétend au contraire qu'Arius reporta lui-même sur Alexandre les voix qui voulaient se tourner vers lui. Ni l'une ni l'autre de ces indications ne paraît fondée ; Sozomène est peut-être plus dans le vrai, lorsqu'il dit [6] qu'Alexandre tint au commencement Arius en grand honneur. La chronologie confirme ce fait : car la discussion
64] entre Arius et son évêque n'éclata, selon toute apparence, que vers 318 ou 320 [7], lorsque Alexandre était déjà évêque d'Alexandrie depuis six ans et plus, et que la paix la plus profonde avait régné jusqu'alors entre Arius et lui. Mais en admettant qu'une certaine antipathie ait existé entre eux, il n'en faut pas conclure qu'elle a occasionné la controverse doctrinale ; celle-ci fut simplement le résultat de propositions théologiques opposées. Socrate raconte ainsi comment éclata ce différend [8] : « L'évêque Alexandre parla un jour, en présence de tout le clergé, du mystère de la Trinité, et insista particulièrement sur l'unité dans la Trinité, philosophant sur ce grave sujet, et pensant recueillir quelque honneur de son argumentation [9]. Mais Arius, avide de dispute, crut découvrir le sabellia-

1. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. IV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 909 ; Walch, *Ketzerhistor.*, 2e partie, p. 404 sq.

2. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. II, III, *P. G.*, t. LXXXII, col. 885 sq.

3. Sur cette date, voir plus haut, p. 356, note 1.

4. W. Bright, *Alexander*, dans *Diction. of christ. biography*, 1877, t. I, p. 79 ; *Bull. critique*, 1887, t. VIII, p. 217 ; Tillemont, *Mém. hist. eccles.*, 1699, t. VI, p. 213-238, 730-737 ; Gélase de Cyzique, *Hist. conc. Nicæni*, l. II, c. I, Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 791 ; Hardouin, *Concil. coll.*, t. I, col. 366. (H. L.)

5. Philostorge, *Fragmenta*, l. I, c. III, *P. G.*, t. LXV, col. 461.

6. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. LXVII, col. 904.

7. Walch, *op. cit.*, p. 423 On avait lu, dans le 8e canon d'Arles, *Arianis*, au lieu de *Afris*, ce qui avait fait reporter, à tort, l'arianisme jusqu'en 314 ; cf. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 472 ; Itigius, *Hist. concil. Nicæni*, in-8, Lipsiæ, 1712, p. 22.

8. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. V, *P. G.*, t. LXVII, col. 41.

9. Alexandre soutint que la doctrine de la Trinité n'exclut pas celle de l'unité de Dieu, Arius vit ou voulut voir dans cette affirmation une formule sabellienne

nisme dans la doctrine de l'évêque. Il le contredit vivement, et prétendit que si le Père avait engendré le Fils, l'être de celui qui était engendré avait eu un commencement, ἀρχὴν ὑπάρξεως, et qu'il y avait eu par conséquent un moment où il n'était pas, ἦν, ὅτε οὐκ ἦν; qu'il s'ensuivait donc que le Fils tenait son être du néant, ἐξ οὐκ ὄντων ἔχει τὴν ὑπόστασιν. » Toute l'histoire postérieure de l'arianisme prouve qu'Arius se trompait en accusant son évêque de sabellianisme; mais ce qui le démontre surtout, c'est la conduite d'Alexandre au concile de Nicée, ainsi que ses lettres et celles d'Arius, que nous examinerons bientôt.

Arius reconnut, avec les orthodoxes, que le terme « engendré » pouvait seul défendre l'existence personnelle du Fils contre le sabellianisme. Il fonda son argumentation sur l'idée de génération; mais il transporta la catégorie du temps, qui domine toute génération humaine, à la génération divine, et tira, avec une rigueur toute logique, pensait-il, de l'idée de génération la conclusion que le Fils ne pouvait être co-éternel au Père. Il ne vou-

et exprima une opinion contraire : « Si le Père, dit-il, a engendré le Fils, le Fils a commencé d'exister ; il y avait donc un temps où le Fils n'existait pas. Le Fils tire son existence du néant. » L'éclat que fit Arius était peut-être amené moins par le souci de la théologie que par l'exaspération née de longues rivalités et de divergences d'opinions irréductibles entre les membres du clergé d'Alexandrie. S. Épiphane, *Hæres.*, LXIX, n. 2, *P. G.*, t. XLII, col. 206. Philostorge, généralement bien instruit des mobiles secrets de la conduite d'Arius, rattache le conflit à un fait de ce genre, Philostorge, *Epitome historiæ sacræ* l. I, c. IV, *P. G.*, t. LXV, col. 462-463. Dans la lettre attribuée à Constantin et adressée à Alexandre et à Arius pour les inviter à la paix, l'empereur laisse entendre que l'évêque avait posé une question imprudente à laquelle Arius, aurait fait une réponse téméraire, relativement à un passage des Écritures. Eusèbe, *Vita Constantini*, l. II, c. LXIX, *P. G.*, t. XX, col. 1042. Sozomène est peut-être plus proche de la vérité quand il écrit qu'Arius commença la propagande de son erreur dans des entretiens particuliers. La formule très claire et bien frappée que nous avons transcrite au début de cette note était faite pour impressionner et entraîner. On pressa Alexandre d'intervenir ; celui-ci ne se hâta pas. Alexandre admettait la subordination du Fils au Père parce que, disait-il, le Père seul existe par lui-même, tandis que le Fils tire son être du Père ; il ajoutait que la nature du Fils engendré occupe une place intermédiaire entre le Père engendré et les êtres créés ; cependant il maintenait l'éternité et la divinité du Fils. La révolte d'Arius suivit, mais il reste impossible d'établir les phases chronologiques des pourparlers, des déclarations et de la rupture. Il est possible que dans l'intervalle des années 318-321, des réunions synodales aient été tenues pour discuter les points en litige; nous ne savons rien de certain à ce sujet. (H. L.)

lait pas parler d'une priorité temporaire proprement dite, mais seulement d'une priorité en rapport avec la durée, telle qu'elle peut exister pour le Père et le Fils ; car, d'après Arius, le temps n'avait commencé qu'avec la création. Ainsi le Fils, par qui tout a été créé, et qui était par conséquent avant la création, était né aussi avant tous les temps. D'autres théologiens avaient déjà développé, avant lui, cette argumentation, mais il la dépassa et crut que cette distinc-
265] tion entre le Père et le Fils s'évanouirait s'il accordait que le Fils est engendré de la substance même du Père. Cette crainte pouvait lui être inspirée, avec une apparente raison, par l'histoire du mot consubstantiel, ὁμοούσιος qui, nous l'avons dit [1], avait été rejeté au synode d'Antioche tenu en 269. Or Arius évita non seulement cette expression, mais toute autre expression analogue employée par les saints Pères pour montrer que le Fils était émané de la substance du Père [2]. Il rejeta non seulement l'expression, mais aussi la chose qu'elle exprimait, en soutenant qu'il était ἐξ οὐκ ὄντων, κ. τ. λ., ce qui était diamétralement opposé à l'ὁμοούσιος, et alla ainsi plus loin qu'aucun autre parmi les anciens. Il fit positivement du *Logos* une créature dans le sens absolu du mot.

Arius avait un autre motif pour ne pas vouloir que le Fils fût engendré de la substance du Père. Il croyait que par là on divisait la substance divine, tandis que Dieu est essentiellement indivisible. Et, en effet, les ariens reprochèrent constamment à leurs adversaires de considérer et de diviser la substance divine comme quelque chose de corporel. Ils croyaient que leur doctrine sur le *Logos* maintenait seule, non seulement l'indivisibilité et l'incorporéité de Dieu, mais son immutabilité. La création des choses temporaires devait, selon eux, déterminer nécessairement un changement dans le Créateur. Si le Dieu suprême avait créé le monde, il aurait perdu son immutabilité, ce qui est contraire à l'idée de Dieu. Il n'y avait par contre aucun danger à nier l'immutabilité dans le Fils, puisqu'il n'était qu'une créature, mais une créature créant ensuite à son tour le monde. Ils disaient : « Par sa nature le Fils n'est pas immuable : mais il est immuable par sa volonté [3]. »

Ces opinions apparurent pour la première fois entre 318 et 320. Cette date, à défaut de certitude, a toutes les apparences de la pro-

1. Voir plus haut, p. 201.
2. Voir plus haut, p. 337, 345.
3. S. Athanase, *Orat.*, I, *contra Arianos*, c. XXXV, *P. G.*, t. XXVI, col. 85-86

babilité [1]. Sozomène, Théodoret et Epiphane racontent, comme Socrate, avec quelques différences de détails seulement, le commencement de la controverse arienne. Sozomène ne dit pas que l'évêque
Alexandre ait donné lieu par un discours à toute la discussion ; d'a- [266]
près lui, ce fut Arius qui commença de lui-même à répandre ses erreurs. L'évêque fut blâmé d'avoir toléré ce début ; il ne voulut pas, malgré cela, agir d'autorité contre Arius [2] : il réunit son clergé, et fit disputer devant lui Arius et ses adversaires, qui proclamaient le Fils ὁμοούσιος et συναΐδιος (consubstantiel et coéternel au Père). Au commencement de la discussion, Alexandre s'abstint de prendre parti, mais vers la fin il approuva ceux qui avaient défendu la consubstantialité et la coéternité, et ordonna à Arius de reconnaître son erreur. Épiphane prétend, mais il est difficile d'admettre cette assertion, que le principal adversaire et accusateur d'Arius fut l'évêque Mélétius, le chef des schismatiques dont nous avons déjà parlé. Arius très peu disposé à se soumettre à son supérieur envoya à divers évêques un symbole écrit, et les pria, s'ils l'approuvaient, de lui mander leur assentiment et d'intercéder en sa faveur auprès d'Alexandre [3]. Il gagna en peu de temps de nombreux amis, en particulier le célèbre Eusèbe de Nicomédie [4], qui, étant alors l'évêque de la résidence de Constantin et son proche parent, exerçait une grande influence sur lui et sur sa sœur Constance, femme de Licinius, et était redouté de beaucoup d'autres évêques. Eusèbe de Nicomédie

1. Walch, *op. cit.*, p. 417 sq.

2. Gwatkin, *Studies of arianism*, in-8, Cambridge, 1882, p. 19, observe très finement que la répugnance témoignée par l'évêque Alexandre à sévir contre Arius dans une affaire d'une si suffisante clarté suffit à démontrer la force de la situation que l'hérésiasque s'était faite à Alexandrie. Cette popularité dura peu. Dès 328, le déclin se faisait rapide : avant l'année 339 l'arianisme était extirpé de l'épiscopat et en 346, le retour triomphal d'Athanase en consacrait la ruine définitive. George et Lucius, les deux derniers intrus (356 et 373), ne se soutinrent qu'à main armée et à force de partisans. Par un retour suprême de la fortune, le nom même du parti tomba en oubli. Quand ariens et mélétiens confondirent leurs intérêts et mêlèrent leurs rangs, on s'habitua parmi le peuple à qualifier ce parti unifié par le nom unique de mélétiens. Pour en revenir à ce que nous disions au début de cette note, Möhler, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit*, in-8, Mainz, 1844, p. 174] et J. H. Newman, *Historical treatises*, p. 297, font d'Athanase le véritable auteur de la lettre encyclique, tandis que Kölling et Gwatkin soutiennent l'opinion contraire sans apporter plus de raisons valables d'un côté que de l'autre. (H. L.)

3. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. xv, *P. G.*, t. LXVII, col. 904 sq.

4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t, LXVII, col. 41 sq.

s'employa très activement auprès d'eux en faveur d'Arius, et donna par écrit son assentiment à ce dernier [1]. Il était, comme Arius, disciple de Lucien, et partageait, pour le fond, les propositions de l'arianisme.

« Un seul, pensait-il, le Père, n'est pas engendré, l'autre (le Fils) est véritablement créé, il n'est pas de la substance du Père (οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γεγονώς). Le Fils ne participe pas à la substance (οὐσία) de celui qui n'est pas engendré ; il diffère de lui par sa nature et par sa puissance, quoiqu'il soit créé à la parfaite ressemblance de la nature et de la puissance de son Créateur. Personne ne peut exprimer
[67] en paroles son commencement, pas même le comprendre par la pensée [2]. » La lettre dans laquelle Eusèbe exprime ces opinions à l'évêque Paulin de Tyr, est un utile témoignage du zèle qu'il déploya en faveur d'Arius et de sa cause. Il reproche à Paulin de ne pas se déclarer pour Arius, quoique au fond il partage ses sentiments. Il l'engage à réparer sa faute, et surtout à écrire à l'évêque d'Alexandrie, afin de lui exposer la vraie doctrine, c'est-à-dire celle de la subordination. Il lui propose pour modèle Eusèbe de Césarée, le célèbre historien de l'Église, qui, sans être un arien décidé [3], favorise cepen-

1. Athanase, *De synodis Arimin. et Seleuc.*, c. XVII, *P. G.*, t XXVI, col. 712.

2. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. V, *P. G.*, t. LXXXII, col. 914 La date de la lettre d'Eusèbe de Nicomédie à Paulin de Tyr n'est pas fixée. La pièce a dû faire partie d'un recueil de lettres relatif aux affaires ariennes, émané d'Eusèbe et de ses amis avant Nicée. Saint Athanase, *De synodis*, c. XVII, a connu ce recueil dont il cite un passage emprunté à une lettre d'Eusèbe à Arius. Peut-être ce recueil contenait-il les lettres d'Arius, en tous cas il renfermait celles d'Eusèbe de Césarée, d'Athanase d'Anazarbe, de Georges de Laodicée, de Patrophile de Scythopolis, de Maris de Chalcédoine, de Paulin de Tyr, de Théodote de Laodicée. La lettre d'Eusèbe de Nicomédie à Paulin donne une idée exacte de l'ardeur de prosélytisme et de la conviction arienne d'Eusèbe qui fit plus pour la création du parti et l'élaboration de la doctrine qu'Arius lui-même. Il avait repris la formule propagandiste d'Arius qui a été citée plus haut, p. 357, note 9, et l'avait refaite plus rudement logique encore : « Il est évident que ce qui a été fait, τὸ πεποιημένον, n'était point avant d'avoir été fait. Ce qui se fait, τὸ γενόμενον, commence d'être. » S. Athanase, *De synodis*, c. XVII, *P. G.*, t. XXVI, col. 712. (H. L.)

3. Eusèbe de Césarée fut moins engagé dans le parti que son homonyme. S'il fut arien, ce fut à sa manière qui n'était pas celle qu'on eût souhaité dans le parti où on le trouvait tiède. Deux de ses lettres ont été citées au IIe concile de Nicée ; l'une est adressée à saint Alexandre à qui il veut démontrer que l'évêque d'Alexandrie est trop sévère pour la doctrine arienne ; l'autre est adressée à Euphratien, évêque de Balanée. Dans cette lettre, Eusèbe nie la co-éternité du Fils et affirme qu'il est inférieur au Père, Dieu cependant, mais non pas vrai

dant d'une manière visible ce parti. Outre les deux Eusèbe et Paulin de Tyr, ce furent surtout les évêques Théodote de Laodicée, Athanase d'Anazarbe, Grégoire de Béryte, et Ætius de Lydda (ou Diospolis) qui s'entremirent en faveur d'Arius [1]. Bientôt d'autres intervinrent dans le même sens que les premiers, et notamment les deux prélats, Second, évêque de Ptolémaïs en Libye, et Théonas de Marmarique, qui tous deux appartenaient à la province d'Alexandrie et prirent ouvertement le parti d'Arius. Enfin le clergé d'Alexandrie et de la Maréote fournit au parti de l'hérésie les deux prêtres Chares et Pistus, et les treize diacres Achillas, Euzoius, Aithalas, Lucien, Sarmates, Julius, Ménas, Helladius, Sérapion, Paramnon, Zosime, Irénée et un second Arius. On nomme aussi Carponas et Eusèbe, sans dire à quel ordre ils appartenaient. Cette nomenclature nous est donnée par l'évêque d'Alexandrie lui-même, dans trois listes rédigées en des temps différents, et qui, pour cette raison, ne sont pas tout à fait d'accord [2]. Epiphane parle de sept prêtres, douze diacres et sept cents vierges consacrées à Dieu (l'Égypte en possédait un très grand nombre), qui prirent parti pour Arius [3].

Il est vraisemblable que, dans une affaire aussi grave, l'évêque Alexandre s'adressa de bonne heure à ses collègues dans l'épiscopat; [268] on pourrait du moins le conclure de quelques passages d'une lettre qu'il écrivit plus tard et qu'on lit dans Théodoret [4]. Mais il est certain aussi qu'au commencement Alexandre voulut étouffer l'affaire et la résoudre à l'amiable. Il adressa donc, de concert avec son clergé, non seulement de vive voix, mais par écrit, des avertissements à Arius et à ses partisans [5].

Dieu. *P. L.*, t. CXXXIX, col. 429-430. L'arianisme se servit beaucoup d'Eusèbe et cependant ne s'y confia jamais tout à fait. Sa situation à l'égard du parti rappelle par plusieurs côtés celle d'Erasme à l'égard de la Réforme. (H. L.)

1. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. V, *P. G.*, t. LXXXII, col. 914.

2. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. IV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 909 sq. Socrate, *Hist. eccles.*. l. I, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 41 sq. ; S. Athanase, *Depositio Arii*, *P. G.*, t. XVIII, col. 548 sq.

3. Épiphane, *Hæres.*, LXIX, n. 3, *P. G.*, t. XLII, col, 205 sq.

4. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. IV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 909 sq. ; Walch, *Ketzerhist.*, 2e part., p. 428, note 2.

5. Les deux lettres d'Alexandre dans Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 41 sq. ; et S. Athanase, *Depositio Arii, loc. cit.* L'arianisme provoqua, outre les traités théologiques, de nombreuses correspondances ; nous avons mentionné le Recueil arien, il faut rappeler aussi la collection des lettres d'Alexandrie laquelle ne comptait pas moins de 70 pièces adressées à Eusèbe de Césarée, à Macaire de Jérusalem, à Asklépios de Gaza, à Longinus d'Ascalon,

20. Le concile d'Alexandrie en 320 et ses suites.

L'évêque Alexandre, voyant l'inutilité de ses efforts, convoqua, en 320 ou 321 [1], à Alexandrie, une grande assemblée à laquelle assistèrent près de cent évêques de l'Égypte et de la Libye. Les actes de leurs délibérations ne sont point parvenus jusqu'à nous, nous savons seulement qu'Arius et ses partisans furent anathématisés [2]. Ses partisans, dit Alexandre dans deux lettres [3], étaient les

à Makrinos de Jamnia, à Zénon de Tyr et à d'autres encore. Plusieurs de ces personnages avaient répondu pour se disculper du reproche d'arianisme et leurs réponses étaient également conservées. Ce n'est pas tout. Et quoique dispersées les lettres de ce recueil importent beaucoup à cause du nom et du siège des correspondants tels que Æglon de Cynopolis, Philogonios d'Antioche, Eustache de Béroé. Puis l'encyclique signifiant la déposition d'Arius : καθαίρεσις Ἀρείου, les lettres à Constantin le Grand, à Arius, au pape Silvestre, à Alexandre de Constantinople. Le texte de la *Depositio Arii* n'est pas à l'abri de tout soupçon relativement à son authenticité. *P. G.*, t. xviii, col. 561. Vers le temps où se produisirent les défections dans le clergé d'Alexandrie, le diacre Athanase, secrétaire et conseiller intime d'Alexandre, commença à encourir la haine des ariens. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. vi, *P. G.*, t. xxv, col. 257. L'inventaire de la littérature arienne ou provoquée par l'arianisme présente aujourd'hui bien des lacunes et quelquefois très graves. Il faut compter parmi les pièces capitales qui nous sont parvenues, les deux lettres adressées par Arius à Eusèbe de Nicomédie et à Alexandre d'Alexandrie, les fragments de la Θάλεια conservée par saint Athanase dans l'*Oratio contra arianos*, et dont il sera parlé plus loin, une lettre d'Eusèbe de Nicomédie à Arius et une autre lettre à Paulin de Tyr, des extraits d'Asterius et de quelques autres personnages colligés par saint Athanase, *De synodis*, c. xvii-xix, *P. G.*, t. xxvi, col. 711 sq., la lettre encyclique d'Alexandrie et sa lettre à Arius, les passages des historiens Socrate, Sozomène, Théodoret, Gélase de Cyzique et quelques autres moins importants. (H. L.)

1. Cette date se calcule d'après l'affirmation de saint Athanase, *Epist. ad episcop. Ægypti*, c. xxii, *P. G.*, t. xxv, col. 589, qui écrit en 356 que les ariens avaient été condamnés trente-six ans auparavant, par conséquent en 320. Mais la date de 356 pour l'*Epist. ad episcop. Egypti*, est rien moins que certaine, puisqu'on y lit que les mélétiens sont devenus schismatiques cinquante-cinq ans auparavant ; or ce schisme ayant éclaté en 306, l'*Epist.* devrait donc être reportée à 360 et il ne s'agirait plus dans la lettre du concile d'Alexandrie, en 320, mais du concile de Nicée 325. Gwatkin, *Studies of arianism*, adopte la date : « *circa* 321 ; » Bright, *Diction. of christ. biogr.* t. i, p. 80, et X. Le Bachelet, *Dictionn. de théolog. cathol.*, s'arrêtent à la date 320, t. i, col. 1781. (H. L.)

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. vi, *P. G.*, t. lxvii, col. 41 sq.

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. vi, *P. G.*, t. lxvii, col. 41 sq. ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. iv, *P. G.*, t. lxxxii,, col. 909 sq.

deux évêques Théonas et Second [1], et la plupart des diacres cités plus haut. Arius voulut prouver qu'Eusèbe de Césarée, Théodote de Laodicée, Paulin de Tyr, en un mot la plupart des évêques d'Asie, avaient été condamnés avec lui par le concile d'Alexandrie; mais c'était là une fausse allégation [2]. Il est très vraisemblable que le concile, après avoir excommunié nommément les ariens libyens et surtout alexandrins, prononça un anathème général contre les partisans de l'hérésie, et c'est de ce fait qu'Arius tira la conséquence [269] qui lui convenait [3].

Quoique excommunié, Arius continua à officier dans son église, et l'évêque Alexandre parle même de plusieurs églises (qu'il appelle des cavernes de voleurs) où les ariens se réunissaient habituellement, et proféraient nuit et jour des outrages contre le Christ et contre l'évêque [4]. Il décrit dans la même lettre comment ils cherchaient,

1. Second de Ptolémaïde et Théonas de Marmarique. (H. L.)

2. Les prêtres excommuniés furent Achillas, Aithales, Carpones, un autre Arius, Sarmates ; les diacres, au nombre de six, furent : Euzoius, Lucius, Julien, Menas, Helladius et Gaius. Gwatkin, *Studies of arianism*, p. 19, note 2, se pose la question de savoir quelle proportion formaient ces six prêtres par rapport au clergé total d'Alexandrie. A Rome, vers 260, il y avait quarante-six prêtres (Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 616 sq) pour plus de quarante églises. Valois en a conclu qu'il y avait un prêtre par église. A Alexandrie, un texte d'Épiphane, *Hæres.*, LXIX. n. 2, *P. G.*, t. XLII, col. 204, mentionne dix églises et plus qui, dit-il ailleurs (*Hæres.*, LXVIII, n. 4, *P. G.*, t. XLII, col. 177, et Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 904 sq.), étaient attribuées à autant de prêtres. Eutychius dit qu'en 300, il n'y avait à Alexandrie que douze prêtres. Ce nombre a dû s'accroître — en supposant qu'il fût exact — puisque la lettre encyclique d'Alexandre est signée de 16 prêtres, et en 335, on trouve encore 16 prêtres pour souscrire la protestation d'Alexandre. De ce nombre excluons les six excommuniés et les prêtres de la Maréote, soit 22 prêtres. Au temps de Justinien, Constantinople en comptait soixante. (H. L.)

3. Selon Arius le concile avait atteint avec lui Arius, les évêques Eusèbe, Théodote et Paulin et de plus Athanase d'Anazarbe, Grégoire de Béryte et Aétius de Lydda. Trois évêques seulement auraient été indemnes : Philogone d'Antioche, Helladius de Tripolis et Macaire de Jérusalem. (H. L.)

4. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. IV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 909 sq. [Il reste trace de ces « outrages » dans la doxologie et quelques formules liturgiques ariennes. Pour cette question et les développements qu'elle comporte, cf. *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. I, col. 2814 sq. Notons à propos de ces doxologies ces paroles de saint Grégoire de Nazianze : « La divinité se trouva circonscrite dans la personne du Père ; le Fils et le Saint-Esprit furent exclus de la sphère de la nature divine. On ne voulut plus honorer la Trinité que sous le nom de société, et bientôt même, on infirma par des restrictions

dans diverses villes, à s'attirer des adhérents par leurs discours et leurs écrits, et notamment à tromper les femmes par des flatteries et des mensonges [1]. Ils étaient allés si loin, dit-il, qu'ils s'étaient efforcés d'ameuter contre les orthodoxes la populace et les autorités civiles (encore généralement païennes, car l'Égypte dépendait de Licinius); ils avaient voulu en pleine paix susciter une nouvelle persécution contre les fidèles [2]. Alexandre se vit alors contraint, par les insolences et les perpétuelles machinations des ariens, ainsi que par la partialité peu déguisée d'Eusèbe de Nicomédie, de rendre compte à tous les évêques de sa situation. Il convoqua une assemblée du clergé alexandrin et maréotique qui comptait dans ses rangs le
270] diacre Athanase, et fit souscrire à son *Epistola encyclica* [3]. Après une très belle introduction sur l'unité de l'Église, Alexandre se plaint, en particulier, d'Eusèbe de Nicomédie, qui a entrepris de protéger l'hérésie, et qui recommande partout, par ses écrits et ses lettres, Arius et ses partisans. Cette conduite l'oblige à prendre hautement la parole. Il énumère ensuite les noms des apostats, et expose leurs principales erreurs [4] :

ce titre d'associés. *Orat.*, XXI, 13, *P. G.*, t. XXXV, col. 1096. Qu'on relise cette doxologie : « Gloire au Père *par* le Fils *dans* le Saint-Esprit. » Théodoret, *Hæret. fabular. compendium*, l. IV, c. I, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 414. (H. L.)

1. Dans sa *Thalie*, Arius en appelait aux femmes de la décision qui l'avait condamné. (H. L.)

2. Épiphane, *Hæres.*, LXIX, n. 8, *P. G.*, t. XLII, col. 213 sq., dit que les ariens élurent alors à Alexandrie un évêque nommé Pistus. Il y a ici erreur de date puisque à ce moment les ariens espéraient encore une entente avec l'évêque Alexandre. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. VI. *P. G.*, t. LXXXII ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XV, *P. G.*, t. LVXII, col. 904 sq., et les *observationes* du P. Petau sur Épiphane, *Hæres.*, LXIX, n. 8. Ce qui est absolument décisif c'est l'affirmation de saint Athanase, *Apol. contr. arianos*, c. XXIV, *P. G.*, t. XXV, col. 288, d'après laquelle Pistus n'aurait été ordonné évêque qu'après le concile de Nicée. Sur le personnage en question, cf. J. Gammack, *Pistus*, dans *Diction. of christian biography*, t. IV, p. 415 ; cf. t. I, p. 187-188. Sur la part prépondérante prise par les païens dans les troubles ariens à Alexandrie, cf. Gwatkin, *Studies of arianism*, p. 19, note 1. (H. L.)

3. Cette encyclique se trouve dans Athanase, *Epist. synodalis*, *P. G.*, t. XVIII, col. 548 sq. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 41 sq. : Gélase de Cyzique, dans Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 366 sq. ; Mansi. *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 793. Épiphane, *Hæres.*, LXIX, n. 4, *P. G.*, t. XLII, col. 208, nous apprend qu'Alexandre envoya 70 de ces lettres dans diverses provinces, dont une était adressée au pape Silvestre. Coustant, *Epist. pontif. roman.*, p. 426. Le texte de l'encyclique se trouve dans *P. G.*, t. XVIII, col. 571.

4. L'histoire théologique de la controverse arienne est trop vaste pour être

1. « Dieu n'a pas toujours été Père; il y a eu un moment où il n'était pas Père, ἦν, ὅτε ὁ Θεὸς πατὴρ οὐκ ἦν.

résumée dans une note. On ne peut donc rien faire de plus que d'indiquer ici les principales positions prises par les adversaires. Les arguments scripturaires se réduisent à un petit nombre de textes inspirés, bien que l'Écriture fournisse la base de la controverse et inspire — à l'exception du *De sententia Dionysii* et du *De synodis* — tous ses développements. S. Basile, *Advers. Eunomium, P. G.*, t. XXIX, col. 497 sq., et S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium, P. G.*, t. XLV, col. 243-1122, sont presque seuls à faire usage du raisonnement. S. Athanase, *Orat. contr. arianos*, l. I, c. XIV, *P. G.*, t. XXVI, col. 41, n'y a recours qu'exceptionnellement. Ainsi donc « les textes allégués de part et d'autre, écrit justement M. J. Turmel, *Hist. de la théol. positive*, p. 27, furent les mêmes depuis le commencement de la lutte jusqu'à la fin ; et, quand on les compte, on s'aperçoit que leur nombre est restreint ». Voici ces textes : 1° « Le Seigneur m'a créé pour être le commencemeut de ses voies, » *Prov.* VIII, 22 ; 2° « Pour ce qui est de ce jour et de cette heure (de la fin du monde), ni les anges du Ciel, ni le Fils n'en sont instruits ; le Père seul les connaît, » Marc, XIII, 32 ; 3° « Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi, » Jean, XIV, 28 ; 4° « La vie éternelle est de vous connaître vous le seul vrai Dieu et Jésus-Christ que vous avez envoyé, » Jean, XVII, 3 ; 5° « Le Fils ne peut rien faire par lui-même. » Jean, V, 19 ; 6° « Pourquoi m'appelez-vous bon ? Dieu seul est bon, » Marc, X, 18 ; 7° : plusieurs passages des évangiles représentant Jésus soumis aux lois de la croissance, du trouble, de la crainte, de la souffrance, ou dans l'acte de la prière : Luc, II, 52 ; Jean, XI, 33, 38 ; Matth. XXVI, 39 ; 8° « Dieu l'a exalté et lui a donné un nom au-dessus de tout nom, » *Philipp.*, II, 9 ; 9° « Ton Dieu t'a oint d'une huile de joie. » *Hebr.*, I, 4 (tiré du Ps. XLIV, 8) Saint Épiphane, *Ad hæres.*, LXIX, 19, *P. G.*, t. XLII, col. 224, signale quelques. autres textes moins importants. Tel était l'ensemble sur lequel les ariens fondaient leur christologie. Les deux arguments qui revenaient sans cesse étaient tirés : 1° du texte d'après lequel le Fils avoue que le Père est seul à connaître le jour de la fin du monde, ce qui, selon eux, prouvait l'inégalité de personnes ne possédant pas une science égale (cf. S. Basile, *Epist.*, CCXXXVI, 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 877) et 2° du texte des proverbes qu'ils citaient dans la traduction des Septante : Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ. On ne pouvait les tirer de là, cf. S. Basile, *Adv. Eunom.*, II, XX, *P. G.*, t. XXIX, col. 616 ; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXX, 2, *P. G.*, t. XXXVI, col. 105. La conséquence logique était la négation de la divinité de Jésus-Christ ; mais pour y parvenir Arius prit des voies détournées. Il commença par affirmer avec énergie l'unité divine et son incompatibilité avec la notion de pluralité des personnes divines. Passant de là aux thèses chères à Platon et à Philon, il déclara que l'être divin absolu, τὸ ὄν, ne peut entrer en un rapport quelconque avec les êtres finis et à plus forte raison prendre place parmi eux sous une forme humaine. C'est la conception du Logos-démiurge rattachée au texte des Proverbes, VIII, 22, et timidement insinuée dans la Θάλεια, *Orat*, I, *contr. Arian.*, c. V, *P. G.*, t. XXVI, col. 21 : « Dieu n'a pas toujours été Père... Il était d'abord seul, le Logos et la Sagesse n'étaient pas encore... Mais Dieu voulant nous créer fit d'abord un certain être qu'il nomma

2. « Le *Logos* de Dieu n'a pas toujours été, οὐκ ἀεὶ ἦν ; il a été créé du néant : Dieu, étant par lui-même, a fait du néant celui qui n'est pas par lui-même, le ὢν Θεὸς le μὴ ὄντα.

3. « Il y a eu par conséquent un moment où il n'était pas : car

4. « Le Fils est une créature, un κτίσμα et un ποίημα.

5. « Il n'est pas semblable en substance au Père, οὔτε ὅμοιος κατ' οὐσίαν ; il n'est pas véritablement et suivant sa nature le Verbe et la Sagesse de Dieu, οὔτε ἀληθινὸς καὶ φύσει τοῦ Πατρὸς Λόγος ἐστὶν, οὔτε ἀληθινὴ Σοφία αὐτοῦ ἐστιν, mais une des œuvres et des créatures de Dieu, εἷς τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν. C'est abusivement (καταχρηστικῶς) qu'il est appelé Logos ; il a été créé par le vrai Logos, ἰδίῳ τοῦ Θεοῦ Λόγῳ, et par l'intime Sagesse de Dieu, ἐν τῷ Θεῷ (le Λόγος ἐνδιάθετος de Philon). C'est par cette intime Sagesse (le Λόγος ἐνδιάθετος) que Dieu l'a créé (le Λόγος προφορικὸς), ainsi que toutes choses.

6. « C'est pourquoi il est de sa nature sujet au changement (τρεπτὸς, c'est-à-dire qu'il pouvait d'après sa nature tomber dans le péché).

7. « Il est étranger à l'οὐσία de Dieu et en diffère [1], ξένος τε καὶ

Logos, Sagesse et Fils, afin de nous créer par lui. Il y a donc deux sagesses. L'une qui est co-existante à Dieu et le Fils qui a été fait dans cette sagesse à laquelle il participe, ce qui fait qu'il est appelé, mais de nom seulement, Sagesse ou Logos. *Orat.*, II. *contr. Arian.*, c. XXIV, *P. G.*, t. XXVI, col. 200 ; *De decretis Nicæni synodi*, c. VIII, *P. G.*, t. XXV, col. 438. Il ne restait d'issue que dans un être intermédiaire opérant dans le monde fini et y accomplissant les deux œuvres capitales de la création et de la rédemption. Ce qu'une pareille théorie gardait de nuageux servait à dissimuler une affirmation brutale de non-divinité du Christ, négation à laquelle la conscience chrétienne aurait eu peine à se ranger. Mais la doctrine était tout entière et elle se présentait, grâce aux textes scripturaires, sous un vêtement chrétien aussi solide que brillant. C'était ce vêtement qu'il s'agissait de lacérer et la besogne, on le comprend, était deux fois périlleuse, par le danger de ne pas réussir ou de trop bien réussir et d'atteindre l'Écriture elle-même à travers ses interprètes. Ce fut la tâche que s'imposa l'évêque Alexandre dans l'*Epistola encyclica*, *P. G.*, t. XVIII, col. 576, adressée aux évêques du monde chrétien. Il revint sur ce sujet pour y ajouter quelques textes de plus dans son *Epistola* aux évêques de Thrace, n. I-XIII, *P. G.*, t. XVIII, col. 553 sq. Dès cette date de 322 chaque parti est en possession des témoignages scripturaires dont il fera usage pendant toute la durée de la controverse ; saint Athanase lui-même n'y ajoutera que trois citations de peu de conséquence. (Turmel, *op. cit.*, p. 30 et note 1. Ainsi que le fait observer M. J. Turmel, loin d'étendre sa ligne d'attaque, saint Athanase s'est plutôt montré préoccupé de la resserrer. Toute son argumentation tend à converger autour de trois textes : « Mon Père et moi nous ne sommes qu'un. » — « Je suis dans mon Père et mon Père est en moi. » — « Celui qui m'a vu a vu mon Père. » (H. L.)

1. Ceci est tout à fait logique ; la créature ne peut connaître son être qu'en

ἀλλότριος ; il ne connaît point complètement Dieu, il ne connaît même pas parfaitement sa propre nature.

8. « Il a été créé pour nous, afin que Dieu pût nous créer par lui, [271]
comme son instrument, et il n'existerait pas (οὐκ ἂν ὑπέστη), si Dieu ne l'avait appelé à l'existence pour l'amour de Dieu [1]. »

connaissant ce premier principe de son être, c'est-à-dire son créateur. Ritter *Gesch. der christl. Philosophie,* t. II, p. 27.

1. Ce résumé de l'*Epistola encyclica* ne donne pas, à notre sens, une exposition doctrinale suffisamment précise et complète de l'hérésie arienne. Nous allons tenter de la présenter ici très brièvement. Arius conçoit le Père, seul vrai Dieu, comme ἀγέννητος, par opposition au Fils γεννητός ; de même le Père est conçu comme ἄναρχος par opposition au Fils γένομενος. Par le terme d'ἀγέννητος, Arius entend la propriété essentielle de la divinité suprême et il ne paraît pas s'apercevoir, jusqu'au moment où saint Athanase le lui fera remarquer, que le terme ἀγέννητος est susceptible d'une double signification, celle d'increé par rapport à ce qui est créé et celle d'inengendré par rapport à celui qui est engendré ; de même ἄναρχος peut signifier « sans commencement » par opposition à celui qui commence, ou « sans principe » par opposition à ce qui procède. Cf. S. Athanase, *De synodis,* c. XVI, *P. G.*, t. XXVI, col. 708. Citations de la Θάλεια dans *De synodis,* c. XV, *P. G.,* t. XXVI, col. 706 ; Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, in-8, Paris, 1898, 3e série, étude XVI. — Arius ne conçoit l'idée de génération que coordonnée à l'idée de production contingente. Là se trouve le secret de sa répugnance pour tout procédé quel qu'il soit : émission, émanation, corrélation consubstantielle, génération éternelle, etc. Arius est hors d'état de comprendre une génération par communication de la propre nature du Père, possédée par indivis, si on peut s'exprimer ainsi. En conséquence il refuse d'admettre l'égalité et la consubstantialité du Fils et du Père, οὐδὲ γάρ ἐστιν ἴσος, ἀλλ' οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ *De synodis*, c. XV, *P. G.*, t. XXVI, col. 708. Le Fils, considéré dans sa nature et dans ses propriétés, est entièrement dissemblable d'avec le Père, ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσιας καὶ ἰδιότητος. *Orat.*, I, *contra arianos*, c. VI, *P. G.*, t. XXVI, col. 24. Cet être dissemblable n'a plus droit au titre de Dieu et Arius le lui refuse, ou plutôt il ne lui accorde que par dénomination, pour la commodité et non par propriété *De sententia Dionysii*, c. XXIII, *P. G.*, t. XXV, col. 513. C'est une sorte de vice-Dieu, tant par son origine unique que par son office et sur lequel la pensée d'Arius ne semble pas exempte d'oscillations. Ici il le déclare immuable, créature parfaite, associée à la gloire divine, là il le représente de nature changeante et muable, persévérant dans le bien par un libre choix sans cesse renouvelé et jouissant de la gloire divine par anticipation de la récompense due à sa persévérance finale certaine. L'immutabilité et l'inaltérabilité, ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον' au sens d'Arius, n'est donc pas essentielle mais seulement de fait. Au reste on ne peut en être surpris de la part de ce Fils qui non seulement ne connaît qu'imparfaitement son Père, mais ne connaît même pas pleinement sa propre nature. *Orat.*, I, *contra arian.*, c. VI, *P. G.*, t. XXVI, col. 24. — Arius se préoccupait médiocrement du Saint-Esprit et simplement dans la mesure où il inté-

L'évêque Alexandre réfute ensuite la doctrine arienne par les textes des saintes Écritures, et il prie, en terminant, les évêques de ne pas admettre les ariens dans la communion de l'Église et de ne pas ajouter foi à Eusèbe et à ses semblables.

Théodoret nous a conservé une seconde lettre d'Alexandre (et de son concile), adressée, d'après le titre que donne Théodoret, à Alexandre évêque de Constantinople [1]. Ce titre manque dans trois anciens manuscrits; et, ce qui démontre son peu de valeur historique, c'est qu'à l'époque où la lettre a été écrite, le nom de Constantinople n'existait pas encore. Cette lettre n'était point, du reste, adressée à un seul, mais à plusieurs évêques, comme son contenu le prouve. Il y est dit qu'Arius et son ami Achillas ont été plus loin que Colluthus, qui avait antérieurement créé une secte à Alexandrie [2]. Colluthus blâmait lui-même, dans ce moment, la conduite des ariens, qui ne se soumettaient pas à l'Église, qui tenaient des assemblées dans leurs cavernes de voleurs, niaient la divinité du Rédempteur, abusaient dans leur sens des textes de l'Écriture qui parlent de

ressait les hypostases qu'il voulait au nombre de trois : Ὥστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις, disait-il, ce qu'il entendait de substances distinctes et séparées, différentes en nature, sans unité numérique ni spécifique. Le Saint-Esprit, créature du Fils, en est l'ouvrage le plus excellent, son interprète et son émissaire tout comme le Fils est le ministre et le serviteur du Père. Ainsi, dans cette Trinité, les trois substances, αἱ οὐσίαι, sont diverses et les trois personnes dissemblables et inégales. Cette Trinité n'est qu'une décroissance dans laquelle le Père, seul Dieu, ne communique sa nature à personne. Au-dessous de lui et à une distance incommensurable, le Fils, le Logos-démiurge, reflétant la gloire paternelle dans la puissance créatrice et conservatrice. Plus bas encore, le Saint-Esprit, reflet à son tour, mais atténué, de la gloire du Fils. S. Athanase, *Epist.*, I, *ad Serap.*, 2, *P. G.*, t. XXVI, col. 532 ; S. Épiphane, *Hæres.*, LXIX, 18, 56. *P. G.*, t. XLII, col. 229, 290. — Arius faisant du Christ une créature, lui refusait une âme humaine : ἄψυχον σῶμα ou ψυχὴ ἄλογος. Grâce à cette combinaison, le Logos conservait l'aptitude à la connaissance limitée et aux affections morales. S. Athanase, *Contra Apollin*, I, XV ; II, III, *P. G.*, t. XXVI, col. 1121, 1136, 1137 ; Théodoret, *Hæret. fabul.*, l. IV, c. I, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 414 ; S. Épiphane, *Hæres.*-LXIX, 19, 49, *P. G.*, t. XLII, col. 232, 278. D'après Épiphane, *Ancoratus*, XXXIII, *P. G.*, t. XLIII, col. 77. (H. L.)

1. J. G. Smith, *Alexander of Byzantius* dans *Diction. of christ. biography*, t. I, p. 83. (H. L.)

2. Sur ce Colluthus, cf. Épiphane, *Hæres.*, LXIX, 2, *P. G.*, t. XLII, col. 204 sq., avec la note du P. Petau ; Philastre, *De hæresibus*, c. LXXIX, *P. L.*, t. XII, col. 1189 ; Ittigius, *Hist. concil. Nicæni*, 1712, p. 18. [Fabricius, *Biblioth. græca*, 1717, t. VIII, p. 332 ; édit. Harles, t. IX, p. 245-246 ; A. Harnack, *Gesch. d. altchristl. Literatur*, in-8, Leipzig, 1893, t. I, p. 480 ; G. Salmon, *Colluthus*, dans *Diction. of christ. biogr.*, t. I, p. 596. (H. L.)]

l'humiliation et de l'abaissement du Christ, dont le but a été notre salut, et cherchaient à ameuter le peuple contre les orthodoxes et à susciter des persécutions contre eux par les pamphlets calomniateurs de femmes désordonnées. Après avoir été, pour ces divers griefs, [272] exclus de l'Église, les ariens tâchaient, par leurs mensonges et en cachant leurs erreurs, d'attirer d'autres évêques dans leur parti, et ils avaient en effet déjà obtenu de plusieurs d'entre eux d'être admis dans la communion de l'Église. Il fallait, par conséquent, dévoiler sans retard leurs erreurs, consistant à soutenir :

Qu'il y avait eu un moment où le Fils de Dieu n'existait pas;

Que, n'existant pas d'abord, il a été plus tard appelé à l'existence;

Qu'il a été créé du néant comme tous les êtres raisonnables ou sans raison; qu'il est par conséquent changeant par sa nature, capable de vertus et de péché;

Mais que Dieu, sachant que le Fils ne le nierait pas, l'a élu parmi tous les êtres créés, quoique par sa nature il n'eût aucun privilège sur les autres fils de Dieu, c'est-à-dire sur les hommes vertueux. Si Pierre et Paul avaient cherché à atteindre la vertu d'une manière aussi parfaite que le Christ, leur filiation à l'égard de Dieu eût été absolument la même que celle du Christ.

Puis, l'évêque Alexandre réfute de nouveau les ariens par les textes de l'Écriture [1]; il les compare aux ébionites, à Artémas [2], à Paul de Samosate [3]; il les appelle des *Exoucontiens* (οἱ ἐξ οὐκ ὄντων),

1. Cette lettre se trouve dans *P. G.*, t. XVIII, col. 547 sq.; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 642 sq., 659; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. IV, *P.G.*, t. LXXXII, col. 888 sq. Alexandre expose et réfute les erreurs régnantes avec quelque vivacité qui s'explique par les griefs qu'il énumère contre le parti remuant et entreprenant des ariens ; leur prosélytisme cauteleux avait causé de véritables ravages dans la hiérarchie cléricale d'Alexandrie et ils abusaient contre l'Église catholique des influences plus ou moins louches qu'ils faisaient agir en haut lieu, principalement par l'entremise de femmes gagnées à leur cause. (H. L.)

2. Le rapprochement s'imposait : sur Artémas ou Artémon que nous avons vu excommunier par le pape Zéphyrin, cf. J. Kapp et P. Schaffshausen, *Historia Artemonis et Artemonitarum*, in-4, Lipsiæ, 1737 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1695, t. II, p. 69-70, 617-618 ; Harnack, *op. cit.*, 1893, t. I, p. 592-593, 646 ; Ph. Schaff, *Artemon*, dans *Diction. of christ. biography*, t. I, p. 174 ; J. A. Dorner, *Entwickelungsgeschichte der Lehre v. d. Person Christi*, 2e édit., t. I, p. 508 sq., et pour les sources, Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 512-514 ; Épiphane, *Hæres.*, LXV, 1 ; *P. G.*, t. XLII, col. 13 ; Théodoret, *Hæret. fabular*, l. II, c. IV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 389 ; Photius, *Biblioth.*, cod. XLVIII, *P. G.*, t. CIII, col. 85 ; Bareille, *Artémon*, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, 1903, t. I, col. 2022 sq. (H. L.)

3. Si incomplète que fût cette recherche par Alexandre des ascendants intel-

dénomination qui plus tard fut très souvent employée; il se plaint de ce que trois évêques syriaques poussent les ariens à des excès plus graves encore, revient de nouveau aux démonstrations bibliques qu'il oppose aux ariens et développe la foi orthodoxe, disant que le Fils est immuable, semblable en tout au Père, parfait comme lui, et subordonné au Père seulement dans la génération. Le Fils est la plus exacte ressemblance de son Père. Il est de toute éternité; mais il ne faut pas conclure de là, comme faisaient les orthodoxes, à en croire les ariens, que le Fils n'a pas été engendré, car ces deux termes : être de toute éternité et n'être pas engendré ne sont pas identiques; il y a entre eux une différence. Le Fils, étant en tout l'image du Père, doit être adoré comme Dieu. Le chrétien

lectuels d'Arius, elle ne laisse pas que de présenter de l'intérêt, précisément à cause de ses omissions, peut-être volontaires. On n'était pas plus près de s'entendre alors sur les sources de l'arianisme qu'on ne l'est de nos jours. Au point de vue philosophique, Petau, *De Trinitate*, l. I, c. VIII, § 2; Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, trad. J. Trullard, Paris, 1844, l. V, c. II, sect. 1, font descendre l'arianisme du platonisme, tandis que Baur voit le platonisme non plus chez Arius, mais chez saint Athanase, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, in-8, Tübingen, 1841, t. I, p. 388-394. D'autres rattachent l'arianisme à l'aristotélisme, principalement en s'appuyant sur l'épithète de « nouveaux aristotéliciens » donnée par saint Épiphane aux ariens. D'après le P. Le Bachelet, *Dictionn. de théol. cathol.*, t. I, col. 1790. « Quand on examine de près sa pensée [d'Épiphane] et celle des Pères invoqués par Baur, on voit qu'il ne s'agit pas du fond même de la doctrine philosophique, mais de la méthode d'argumentation arienne, surtout chez Aétius et Eunomius. » Cf. S. Épiphane, *Hæres.*, LXIX, 69; LXXVI, *P. G.*, t. XLII, col. 315, 570; S. Basile, *Adv. Eunom.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. XXIX, col. 531; S. Grégoire de Nysse, *Contr. Eunom.*, l. I, c. XII, *P. G.*, t. XLV, col. 266, 906, 907; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 300; Théodoret, *Hæret. fabul.*, l. IV, c. III, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 420. Ce qui frappait les Pères c'était l'abus de la terminologie péripatéticienne, c'est encore, semble-t-il, le cas de Newman, *The Arians of the fourth century*, in-12, London, 1876, c. I, sect. 1, 2. En ce qui concerne l'influence de Paul de Samosate sur l'arianisme, elle est évidente. Sa doctrine combinait le monothéisme et l'adoptianisme qui se retrouve, bien qu'à des doses différentes, dans l'arianisme. Le Logos impersonnel, indistinct du Père imaginé par Paul de Samosate se retrouve chez Arius à peu près intact. Il n'en est pas tout à fait de même pour le Logos-démiurge, essentiellement distinct du Logos divin. Le Logos-démiurge est philonien, tandis que le Logos arien, esprit créé s'unissant à un corps sans âme, se rattache historiquement à Lucien d'Antioche. L'arianisme est donc avant tout un syncrétisme dans lequel les éléments philoniens, origénistes, lucianistes, coordonnés par la dialectique aristotélicienne, donne l'illusion d'une doctrine nouvelle. Cf. A. Largent, *L'arianisme. Les anciens et les nouveaux ariens*, dans *Le Correspondant*, 25 avril 1872, p. 300 sq. (H. L.)

reconnaît aussi, à côté du Père et du Fils, le Saint-Esprit, qui a opéré dans les saints personnages de l'Ancien Testament et dans les saints docteurs du Nouveau.

L'évêque d'Alexandrie continue à exposer les autres articles du Symbole et se sert notamment du terme devenu si célèbre, dans les polémiques christologiques qui suivirent, de *Mére de Dieu* (Θεοτόκος). En finissant, il prie les évêques de n'admettre aucun arien dans la communion de l'Église, et d'agir comme les évêques d'Égypte, de Libye, d'Asie, de Syrie, etc., qui lui ont adressé par écrit leur déclaration contre l'arianisme, et ont signé son τόμος, c'est-à-dire son écrit (peut-être l'encyclique dont il a été parlé plus haut). Il espère qu'ils lui enverront une déclaration analogue : car peut-être l'unani- [273
mité des évêques pourra convertir les ariens. Il ajoute dans un appendice les noms des ecclésiastiques d'Alexandrie excommuniés avec Arius.

21. Arius est obligé de quitter Alexandrie. Ses lettres et sa « Thalie ».

Chassé d'Alexandrie par son évêque [1], Arius se rendit d'abord en Palestine, et adressa de là une lettre à son puissant protecteur Eusèbe de Nicomédie. Il s'y plaint de la persécution dont il est victime ; il accuse Alexandre de l'avoir contraint à quitter la ville, et d'avoir soutenu « que le Père et le Fils coexistent toujours ensemble, que le Fils n'a pas été créé, mais engendré de toute éternité, engendré sans l'être [2], que le Père n'est pas d'un seul instant antérieur au Fils, et que celui-ci est Dieu de lui-même » [3]. Plus loin, Arius prétend qu'Eusèbe de Césarée, Théodote de Laodicée, Paulin de Tyr, etc.,

1. En 321 ou 322, cf. Épiphane, *Hæres.*, LXIX, n. 3, *P. G.*, t. XLII, col. 207 sq. ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. V, *P. G.*, t. LXXXII, col. 909.

2. Lorsque Arius appelle le Fils πλήρης θεός, il ne se sert de cette expression qu'en comparaison avec une créature inférieure et dans un sens figuré.

3. L'évêque Alexandre avait dit : « La génération du Fils n'est pas transitoire, elle est une génération, mais une génération extraordinaire. » On ne marquait pas alors avec toute la clarté nécessaire la différence qui existe entre γενητός, devenu (de γίγνεσθαι), et γεννητός, engendré (de γεννάω). Arius tirait en particulier ses arguments de la proposition orthodoxe : Le Fils n'a pas été non engendré, ἀγέννητος, comme si cette proposition avait déclaré « que le Fils n'a pas été ἀγένητος, non incréé. »

et tous les évêques d'Orient ont été anathématisés par Alexandre [1], parce qu'ils ont enseigné que le Père existait avant le Fils. Trois évêques d'Orient seulement, ajoute-t-il, n'ont pas été excommuniés, ce sont : Philogon, Hellanicus et Macaire, et cependant ils ont d'une manière impie appelé le Fils, l'un une éructation du Père (ἐρυγή, d'après le psaume XLIV, vs. 2), l'autre une projection (προβολή), le troisième un être increé comme le Père (συναγέννητον). Arius ne peut en-
74] tendre [2] de pareilles impiétés, quand même les hérétiques le menaceraient mille fois de la mort. Quant aux ariens, dit-il, ils enseignent « que le Fils n'est pas engendré, qu'il n'est pas une partie du non-engendré, qu'il n'a pas été créé de quelque chose qui existait avant lui; mais qu'il a été appelé à l'existence par la volonté et d'après le dessein (de Dieu) avant le temps et le monde (c'est-à-dire qu'il était avant que le monde fût, mais qu'il n'est pas éternel), et en tant que Dieu parfait (πλήρης Θεὸς) [3], unique et seul engendré (μονογενής), et immuable (ἀναλλοίωτος); avant d'être engendré, ou créé, ou déterminé, ou fondé, il n'était pas : car il n'est pas non-engendré. » Il finit en se recommandant à Eusèbe, qui est comme lui συλλουκιανιστής [4].

L'exposé qu'Arius fait ici lui-même de sa doctrine s'accorde parfaitement, sauf un point, avec le résumé qu'en a donné plus haut l'évêque d'Alexandrie. Alexandre dit en effet, dans ses deux lettres, qu'Arius fait du Fils « un être qui, d'après sa nature, est changeant, à ce point qu'il aurait pu se tourner vers la vertu comme vers le péché ». Arius semble dire le contraire dans ce qui précède; mais cette divergence n'est qu'apparente. Arius, pour être conséquent, devrait dire : « Le Fils étant un κτίσμα et n'étant pas de la substance du Père, est d'après sa nature soumis à la mutabilité comme le sont tous les κτίσματα. » Mais il s'est retranché dans le fait historique, et il affirme que de fait le Fils a été immuable, mais qu'il l'a été par l'effet de sa volonté et non par celui de sa nature. Arius joue de même sur l'expression πλήρης Θεὸς. Il ne peut et ne veut pas dire que, d'après sa nature, le Fils est semblable en gloire au Père; il dit seulement qu'il est Dieu parfait par la volonté du Père, c'est-à-

1. Voir plus haut, p. 362.

2. On voit ici, comme le fait observer Néander, *op. cit.*, p. 701, l'intolérance et la rage de persécution qui possédaient les ariens ; elles ne se montrèrent jamais plus vivement.

3. Voir plus haut, p. 357 sq.

4. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. V, *P. G.*, t. LXXXII, col. 909.

dire que le Père l'a fait participer à sa gloire divine, et l'a élevé bien haut au-dessus de toutes les créatures. L'analyse des fragments qui nous sont restés de l'ouvrage d'Arius, intitulé *Thalie*, montrera combien fondé était le reproche fait par l'évêque d'Alexandrie à l'hérésiarque, d'avoir dissimulé ses vrais sentiments daus sa lettre à [275]
Eusèbe de Nicomédie.

Invité par Eusèbe, Arius se rendit peu de temps après à Nicomédie, et écrivit de là, peut-être à l'instigation d'Eusèbe, une lettre polie à son ancien évêque, afin d'essayer une entente. Il expose d'abord une espèce de symbole de la foi telle qu'Arius et ses amis l'avaient reçue de leurs prédécesseurs, voire de l'évêque Alexandre lui-même : « 1° Il n'y a qu'un vrai Dieu, seul incréé, seul éternel, seul sans commencement, seul sage, bon et puissant, seul juge, roi et immuable. 2° Il a engendré avant tous les temps son Fils unique, et créé par lui le monde et toutes choses. 3° Il ne l'a pas seulement engendré en apparence, mais il l'a véritablement appelé à l'existence par sa propre volonté comme un être immuable et invariable [1]. 4° Le Fils est une créature parfaite de Dieu (κτίσμα τοῦ Θεοῦ τέλειον), distincte de toutes les créatures ; il est engendré, et cependant il diffère de tout ce qui est engendré. 5° Il n'est pas, comme le prétend Valentin, une projection, προβολή, ni, comme le disent les manichéens, une partie substantielle du Père (μέρος ὁμοούσιον τοῦ Πατρὸς) [2], ni, comme le veulent les sabelliens, le Fils-Père sans distinction hypostatique avec le Père [3], ni, comme le dit Hiéracas, lumière de la lumière, ou flambeau émané d'un flambeau ; il n'a pas non plus, existant d'abord, été ensuite en-

1. Nous avons expliqué plus haut, p. 274, dans quel sens Arius prend le terme *immuable*. Mœhler, *Athanas.*, t. I, p. 205, fait un second reproche de duplicité à Arius, parce qu'on peut appliquer le mot *par sa propre volonté* (τῷ ἰδίῳ βουλήματι) non seulement au Père, mais au Fils, de manière qu'il y aurait : « Le Fils est immuable par sa propre volonté. » Mais nous avons peine à croire que ce reproche de Mœhler soit fondé ; car, dans sa lettre à Eusèbe de Nicomédie, Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. V, *P. G.*, t. LXXXII, col. 909 sq. Arius se sert encore de cette expression, mais en l'appliquant sans aucun doute à la volonté du Père et non à celle du Fils : ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης Θεὸς, κ. τ. λ. Voir la traduction que nous avons donnée plus haut, p. 373, de ce passage. En le traduisant, Mœhler a aussi rapporté au Père les mots en question, *op. cit.*, p. 203.

2. Le *Jesus patibilis* des manichéens est une partie de la substance du *Jesus apatibilis*.

3. C'est-à-dire que tout le reste a été créé seulement par le Fils.

gendré et fait fils, ce que l'évêque Alexandre lui-même (qu'Arius
76] appelle encore μακάριε πάπα) a souvent et publiquement combattu et avec raison. 6° Il est créé par la volonté de Dieu avant le temps et avant les mondes ; il tient sa vie et son être du Père, qui lui a communiqué sa gloire, sans cependant s'être dépouillé en lui donnant l'héritage de toutes choses. 7° Il y a trois personnes : Dieu, qui est la cause de toutes choses, qui est unique et sans commencement ; le Fils, qui est engendré par le Père avant tous les temps, créé et établi avant tous les mondes ; il n'était pas avant d'avoir été engendré, mais il a été engendré en dehors des temps, avant toute chose, et seul il a été appelé sans intermédiaire par le Père à l'existence. Il n'est cependant pas éternel ou non engendré comme le Père ; il n'a pas l'être en même temps que le Père, comme le disent quelques-uns, qui introduisent ainsi deux principes non engendrés. Dieu seul est le commencement et le principe de toutes choses, il est avant toutes choses, par conséquent aussi avant le Fils, ainsi que l'évêque Alexandre l'a lui-même déclaré dans l'Église. 8° Le Fils ayant reçu son être de Dieu qui lui a donné la gloire, la vie et toutes choses, Dieu doit être son ἀρχή, c'est-à-dire son principe et son maître. Dieu doit le dominer (ἄρχει αὐτοῦ), parce que en sa qualité de Dieu il était avant que le fils ne fût. 9° Enfin, les expressions bibliques : le Fils est né du Père, *ex utero*, ne permettent pas de conclure l'égalité de substance [1]. »

Durant son séjour à Nicomédie, Arius écrivit son principal ouvrage, sous le titre de Θάλεια, c'est-à-dire *le Banquet*. Il n'en reste que des fragments dans les ouvrages de saint Athanase. Le livre

1. Ps. cix, 3 ; Joh., xvi, 28 ; Rom., xi, 36. La lettre d'Arius nous a été conservée par saint Athanase, *De synod. Arimin.*, c. xvi, *P. G.*, t. xxvi, col. 708 ; et saint Épiphane, *Hæres.*, lxix, n. 7, *P. G.*, t. xlii, col. 213. La formule de foi se trouve dans Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3e édit., in-8, Breslau, 1897, p. 255 sq. Les signatures de cette lettre sont très sujettes à caution ; ces signatures, au nombre de quatorze, ont été pour le moins remaniées et assez maladroitement. Aithalas, Achillas, prennent la qualité de prêtres alors que l'évêque Alexandre leur donne le titre de diacres et qu'on n'a aucune preuve qu'ils aient été ordonnés avant le départ d'Arius pour Nicomédie ; Pistus prend le titre d'évêque d'Alexandrie, ce qui est en contradiction avec la chronologie du *cursus honorum* de ce personnage. La lettre est censée provenir d'un groupe de diacres et de prêtres, à ce que dit la suscription, et cependant il se trouve des évêques parmi les signataires. On n'a aucune bonne raison pour supposer que tous les signataires de cette lettre fussent réunis à Nicomédie, avec Arius, en 321. (H. L.)

était, à ce qu'il paraît, composé partie en prose et partie en vers [1]. [277]
Les anciens le comparaient aux chants du poète égyptien Sotadès, et l'accusaient d'être d'un ton tout à fait efféminé et surchargé d'ornements. D'après Athanase [2] les païens avaient de ces *Thalies,* qui étaient lues dans les banquets pour y entretenir la gaieté. Arius choisit, paraît-il, cette forme légère pour familiariser les masses avec la doctrine qu'il enseignait dans son livre [3]; c'est avec la même intention qu'il composa plus tard des chants pour les marins, les menuisiers, les voyageurs [4]. La *Thalie* était en grand honneur parmi les amis d'Arius qui la vénéraient comme une seconde Bible [5]. Dans un des fragments [6], Arius se vante d'être très célèbre, περικλυτὸς, d'avoir

1. Ces fragments ne permettent guère de se faire une idée nette de l'ouvrage. C'était un livre de prose mêlée de couplets parmi lesquels étaient vraisemblablement insérés les cantiques populaires composés par Arius en vue de la propagation de sa doctrine. Saint Athanase, *Orat. contr. arianos,* l. I, c. IV, *P. G.*, t. XXVI, col. 16, nous apprend que les ariens se servaient de ces cantiques en guise de chansons à boire. Bardesanes et d'autres hérétiques avaient compris de bonne heure le parti à tirer des chants pour l'expansion populaire des doctrines. Saint Athanase nous a conservé le début de la *Thalie* et sa citation a permis à M. Loofs de restituer ce passage. Loofs, *Arianismus*, dans *Real-Encyklopädie für protest. Theolog. und Kirche*, 1897, t. II, p. 13. Cf. W. Christ, *Geschichte der griech. Literatur*, in-8, München, 1890, p. 466 sq.; saint Athanase, *De synod.*; c. XV, *P. G.*, t. XXVI, col. 705, *De Decret.*, c. XVI, *P. G.*, t. XXV, col. 452 ; *De sentent. Dionysii*, c. VI, *P. G.*, t. XXV, col. 483 ; *Ad episcop. Lyb.*, c. VII, *P. G.*, t. XXV, col. 553 ; t. XX, col. 584 ; W. Christ, *Metrik,* in-8, Leipzig, 1874, p. 510. Sur le vers sotadique, F. Podhorsky, *De versu Sotadeo,* dans *Dissertat. philolog.*, Vindobon., 1895, t. V, p. 107-184. Le mètre auquel Sotadès a laissé son nom est l'ionique majeur. F.-A. Gevaert, *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité*, in-8, Gand, 1875-1881, t. II, p. 124 ; *La mélopée antique*, in-8, Gand, 1890, p. 63 ; dom P. Cabrol, art. *Ariens,* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 2816. On est obligé de s'en remettre à l'appréciation de saint Athanase et il est très vraisemblable que « ce qui excitait la mauvaise humeur du grand archevêque, c'était moins l'indignité que le succès d'un poème, qui, de son propre aveu », donnant à des blasphèmes les couleurs de « la piété, » popularisait l'hérésie. Elle n'était rien moins qu'une futilité et une bouffonnerie. Elle n'avait de léger que le titre ». E. Fialon, *Saint Athanase, étude littéraire,* in-8, Paris, 1877, p. 65. (H. L.)

2. *Orat.*, I, *contr. arian.*, c. XI, *P. G.*, t. XXVI, col. 33.

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 41 sq.

4. Philostorge, *Fragmenta epitome historiæ sacræ*, l. II, c. II, *P. G.*, t. LXV, col. 465.

5. S. Athanase, *Orat.*, I, *contra arianos*, c. XI, *P. G.*, t. XXVI, col. 33.

6. S. Athanase, *Orat.*, I, *contra arianos*, c. V, *P. G.*, t. XXVI, col. 20-21.

beaucoup souffert pour la gloire de Dieu (c'est-à-dire parce qu'il donnait au Père la gloire qui lui est due, vis-à-vis du Fils), et il poursuit : « Dieu n'a pas toujours été Père ; il y a eu un moment où il était seul et n'était pas encore Père ; plus tard il l'est devenu. Le Fils n'est pas de toute éternité, il est tiré du néant, » etc. Lorsque Dieu voulut nous créer, il fit d'abord un être qu'il nomma Logos, Sophia et Fils, pour nous créer au moyen de cet instrument de ses volontés. Il y a deux Sophia : l'une est en Dieu (c'est-à-dire ἐνδιάθετος), c'est par elle aussi que le Fils a été fait ; c'est parce qu'il participe à cette Sophia intime de Dieu (μετέχει), que le Fils a été aussi appelé Sophia, Σοφία (προφορικός). De même, outre le Fils, il y a un autre Logos, celui qui est en Dieu, et comme le Fils participe à ce Logos, il est aussi nommé lui-même par privilège (κατὰ χάριν) Logos et Fils [1].

Dans le second fragment [2], la *Thalie* expose que le Logos ne con-
[378] naît point parfaitement le Père, ne peut pas même comprendre entièrement sa propre nature, vu que les substances (οὐσίαι) du Père, du Fils et du Saint-Esprit sont entièrement différentes les unes des autres, étrangères l'une à l'autre, et n'ont pas de rapport l'une avec l'autre [3]. Ces trois personnes sont, quant à leur être et quant à leur gloire (δόξα), absolument et infiniment dissemblables (ἀνόμοιοι πάμπαν... ἐπ' ἄπειρον).

Dans le troisième fragment [4], Arius dit, dès le commencement : « Dieu est ἄῤῥητος, ineffable, et rien (pas même le Fils par conséquent) n'est égal ou semblable à lui, rien n'approche de sa gloire. Ce Dieu sans commencement a fait le Fils au commencement des créatures, et il l'a adopté pour son Fils, ἤνεγκεν εἰς Υἱόν. Le Fils n'a rien dans sa propre nature de semblable à Dieu, rien qui égale l'être de Dieu. Le Dieu invisible est aussi invisible pour ce Fils, et celui-ci ne peut le voir qu'autant que Dieu le lui permet. Les trois personnes de la Trinité ne sont pas semblables en gloire, les hypostases ne sont pas confondues, et l'une est infiniment plus glorieuse que les autres. Dieu peut créer un être semblable au Fils ; mais il ne peut en créer un plus glorieux, plus grand. Ce qu'est le Fils il l'est par le Père,

1. Kuhn, *Dogmatik*, t. II, *Trinitätlehre*, p. 359, note 3.
2. S. Athanase, *Orat.*, I, *contra arianos*, c. VI, *P. G.*, t. XXVI, col. 24.
3. S. Fulgence, *Respons. ad object. VII Arian.*, appelle pour ce motif et avec raison les ariens « Triusiens » Cf. Kuhn, *Dogmatik*, t. II, *Trinitätlehere*, p. 358.
4. S. Athanase, *De synod. Arimin.*, c. XV, *P. G.*, t. XXVI, col. 705.

et Dieu fort (ἰσχυρὸς Θεὸς c.-à-d. le Fils) loue celui qui est plus glorieux que lui [1]. »

22. Concile de Bithynie. Intervention de l'empereur Constantin.

Sozomène [2] parle d'un concile de Bithynie qui prit parti pour les ariens et adressa une encyclique à tous les évêques, les priant de recevoir les ariens dans la communion de l'Église. Ce concile fut tenu par les partisans d'Arius, probablement dans le temps où il se trouvait à Nicomédie, peut-être même se tint-il dans cette ville [3]. La part que tant d'évêques prirent à cette affaire ne procura pas la paix de l'Église, la lutte devint plus vive au contraire, et il s'éleva une telle division parmi les chrétiens et un tel schisme dans toutes les [279] villes et jusque dans les villages, que les païens s'en moquaient partout sur leurs théâtres [4]. Saint Athanase nous montre combien les ariens donnaient lieu à ces sarcasmes des païens, en décrivant leur prosélytisme aussi inconvenant que ridicule, en racontant, par exemple, comment ils prétendaient gagner les femmes à leur cause et à leur opinion sur la génération du Logos, en leur demandant : « As-tu eu un fils avant d'avoir enfanté [5] ? » Les événements politi-

1. Le texte grec porte : τὸν κρείττονα ἐκ μέρους ὑμνει, c'est-à-dire : « Il loue celui qui en partie est plus glorieux que lui... » Mais plus haut Arius avait dit : « Le Père est infiniment plus glorieux, » et par conséquent il ne peut être désigné ici comme ἐκ μέρους κρείττων. Peut-être faut-il traduire : « de son côté il loue et glorifie celui qui est plus glorieux que lui », de sorte que ἐκ μέρους signifierait (κατὰ) μέρος. Cf. Viger, *De idiotismis*, p. 109.

2. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. xv, *P. G.*, t. LXVII, col. 904 sq.

3. Nous ignorons sur quel fondement plus solide que la présence d'Arius à Nicomédie, Hefele a pu faire reposer cette conjecture. Il paraît avoir fait une confusion entre Eusèbe de Nicomédie et Eusèbe de Césarée quand il rappelle en note, à propos de ce concile (de Nicomédie ?), un fragment de lettre de l'historien Eusèbe, fragment inséré dans les actes du IIe concile de Nicée, Hardouin, *Collect. concil.*, t. IV, col. 407 ; Mansi, *Concil. ampliss. collect.*, t. XIII, col. 315. Mais Eusèbe l'historien n'était pas évêque de Nicomédie. Cette lettre, dont le ton n'offre rien qui rappelle les documents synodaux, s'inspire de la lettre d'Arius à l'évêque Alexandre pour démontrer que ce dernier a exposé la doctrine arienne sous un jour volontairement faussé. (H. L.)

4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 41 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 904 sq. ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 916.

5. S. Athanase, *Orat.*, I, *contr. arianos*, c. XXII, *P. G.*, t. XXVI, col. 57.

ques qui se déroulèrent alors augmentèrent encore sans doute les troubles de l'Égypte et de l'Orient [1], siège de l'arianisme. L'empereur Licinius, à qui appartenait l'Égypte, avait, après avoir été vaincu par Constantin en 315 [2], conclu une paix définitive avec lui,

Cette période de temps qui s'écoule entre les débuts de l'hérésie et le concile de Nicée vit les efforts d'une propagande acharnée en Asie-Mineure et en Syrie. Astérius, rhéteur de Cappadoce, fit preuve d'une activité véritablement désordonnée. Il parcourait les églises, y prenait la parole et lisait un écrit dont il était l'auteur, συνταγμάτιον, dans lequel il avait systématisé la nouvelle hérésie. S. Athanase, *De synodis*, c. XVIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 713. Cf. Krüger, *Asterios*, dans *Real-Encyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 1897, t. II, p. 161 ; Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra*. in-8, Gotha, 1867, p. 38 sq. (H. L.)

1. Un autre synode se tint en Palestine sous le patronage et avec le concours d'Eusèbe de Césarée, Paulin de Tyr et Patrophile de Scythopolis. Arius dut à cette assemblée une force morale et une audace qu'il fit partager à ses partisans. On leur recommanda de ne rien négliger pour arracher à Alexandre d'Alexandrie la réhabilitation des clercs qu'il avait excommuniés ; allant plus loin, on les autorisa par provision à reprendre leurs fonctions sacerdotales et cléricales et, chose presque incroyable, à les exercer à Alexandrie. Une semblable mesure équivalait à une déposition de l'évêque Alexandre et à l'institution officielle du schisme dans cette Église. Il y aurait eu sous une si extraordinaire décision, dit-on, une manigance féminine. Eusèbe de Nicomédie, allié à la famille impériale, avait usé de son influence sur Licinius et Constance, sœur de Constantin, pour forcer la main à saint Alexandre et lui imposer la réhabilitation ou du moins la tolérance d'Arius. Otto Seeck, *Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1896, t. XVII, p. 340 sq. Les textes et les arguments apportés en faveur de cette hypothèse sont loin d'entraîner la conviction absolue ; cependant elle s'accommode très bien à cette parole de saint Jérôme : « Pour parvenir à tromper le monde, Arius commença par tromper la sœur de l'empereur, » *Epist.*, CXXXIII, 4, *P. L.*, t. XXII, col. 1153. On peut même voir une confirmation nouvelle dans une phrase d'une lettre attribuée à Constantin, dans laquelle on reproche à Eusèbe de Nicomédie sa connivence avec Licinius dans la persécution exercée contre « les vrais évêques ». Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 961 ; Gélase de Cyzique, *Historia concilii Nicæni*, l. I, c. X, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1220 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 785. (H. L.)

2. La bataille de Cibales est du 8 octobre 314. Cibales est situé en Pannonie, entre la Save et la Drave. Licinius battu, mais non écrasé, recula jusqu'en Thrace où il prit position et livra une nouvelle bataille dans la plaine de Mardie. La journée fut indécise et la position de Constantin, le plus avantagé des combattants assez critique placé comme il était à une distance énorme de ses bases d'opérations, menacé d'être coupé de ses communications par un retour heureux de l'ennemi. On traita et Licinius reçut l'Asie avec deux portes sur l'Europe : la Thrace et les côtes de l'Euxin. Cf. P. Jouguet, *En quelle année finit la guerre entre Constantin et Licinius ?* dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1906, p. 231. Voir plus bas, p. 428, note 1. (H. L.)

et, à la suite de ce traité, il vécut pendant plusieurs années dans les meilleurs termes avec son beau-frère et les chrétiens [1]. Mais, vers la

1. C'est beaucoup d'optimisme. Dès 319, il semble que l'entente entre Constantin et Licinius est altérée, car dès lors, les noms de Licinius et Licinianus son fils disparaissent des fastes consulaires. En 321, les orateurs officiels savent qu'il n'est plus de bon goût de parler du second Auguste à la cour d'Occident ; voir à ce propos le tableau de l'empire tracé dans la solennité du 7 mars 321, par Nazaire. En outre, la réception d'une ambassade persane paraît témoigner d'un mauvais vouloir très prévoyant au point de nouer une alliance avec l'ennemi-né de l'empire d'Orient. A quoi attribuer ce refroidissement progressif ? Peut-être à la fécondité inattendue de l'impératrice Fausta qui donnait alors le jour à une suite d'héritiers à pourvoir : Constantin le jeune, Constance et Constant. C'est dans les provinces de Licinius qu'on compte peut-être dès lors leur tailler un héritage. Le sermon d'Eusèbe de Césarée à l'occasion de la dédicace de la basilique de Tyr, *Hist. eccl.*, l. X, c. IV, *P. G.*, t. XX, col. 849, est une pièce accomodée aux circonstances officielles et qui ne porte pas à conséquence. Il nous paraît difficile d'admettre que la politique religieuse de Constantin ait inspiré exclusivement sa conduite à l'égard de Licinius. Eusèbe de Nicomédie. très avant dans la faveur de Licinius, paraît avoir joué un rôle assez trouble dans toute cette affaire. Licinius avait peu de goût pour les conciles d'évêques chrétiens dans lesquels il trouvait que la politique se mêlait beaucoup trop à la religion. Il défendit donc aux évêques orientaux de quitter leurs diocèses, de se visiter, de se réunir, de délibérer sur leurs intérêts communs. Eusèbe, *Vita Constantini*, l. I, c. LI, *P. G.*, t. XX, col. 965. Ces actes coïncidaient avec la convocation des conciles d'Arles et de Rome par Constantin. Eusèbe laisse entendre que Licinius avait à cœur de prendre le contre-pied des décisions de son collègue. *Vita Constantini*, l. II, c. LI, *P. G.*, t. XX, col. 665. Eusèbe jette un jour curieux sur cette politique. « Ce que cherchait Licinius, dit-il, c'était l'occasion de nous tourmenter. Il savait que les nôtres ne pourraient violer sa loi sans encourir le châtiment, ni l'observer sans violer la loi de l'Église : comment en effet les grandes controverses seraient-elles apaisées, sinon par les conciles ? » Toutefois cette interdiction n'était pas absolue, du moins n'était-elle pas toujours accompagnée d'une sanction pour ceux qui ne s'y conformaient pas. Nous avons vu, en 321, une réunion d'une centaine d'évêques égyptiens et lybiens à Alexandrie, et cette réunion, qui est peut-être postérieure à l'ordonnance sur les conciles, ne semble avoir été suivie d'aucune mesure de rigueur. Tout un ensemble de mesures vexatoires suivit ou accompagna l'ordonnance dont on vient de parler. Constantin, qui ne pouvait manquer d'en être averti, laissait faire. Il savait que Licinius se laissait guider dans sa politique religieuse par Eusèbe de Nicomédie. Celui-ci, arien déclaré, servait les intérêts du parti en travaillant à faire interdire les synodes ; une pareille situation favorisait l'expansion de l'arianisme en Orient et Eusèbe contribuait, en poussant à fond Licinius dans cette direction, à le brouiller définitivement avec Constantin. C'est ce qui explique ce mot de Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 961 sq. : « Constantin accusa plus tard l'évêque de Nicomédie, Eusèbe, d'avoir été l'âme de la guerre entre les deux

fin de 322, Licinius profita de ce que Constantin, poursuivant les Sarmates, avait dépassé les frontières de son empire, pour rompre de nouveau avec lui. En 323 éclata une nouvelle guerre qui, vers l'automne de la même année, se termina par la défaite complète de Licinius sur terre et sur mer [1]. Cette guerre explique les progrès du désordre et des divisions religieuses, et aussi le manque de renseignements exacts sur l'histoire de l'arianisme pendant cette période (322-323). C'est ce qui explique également la hardiesse qu'eut Arius de retourner à Alexandrie. Dans sa lutte contre Constantin, Licinius se donnant comme le champion du paganisme, opprima l'Église, surtout les évêques. Arius n'avait plus par conséquent à redouter Alexandre, et le principal obstacle à son retour était aplani. Quant au fait de ce retour d'Arius à Alexandrie, il est constaté par Sozomène, et par une lettre de Constantin le Grand dont nous parlerons bientôt. Sozomène dit [2] « qu'Arius envoya des messages à Paulin
[280] évêque de Tyr, à Eusèbe de Césarée et à Patrophile de Scythopolis [3],

Augustes. » La politique religieuse de Licinius ne serait donc que les suites de la lutte naissante entre le catholicisme et l'arianisme, exaspérée par Eusèbe de Nicomédie. Les vexations et les violences commises en violation de l'édit de Milan offraient à Constantin un prétexte légitime pour se poser en défenseur de l'édit de liberté des cultes. (H. L.)

1. Bataille d'Andrinople, 3 juillet 323. Fuite de Licinius et retraite dans Byzance. Crispus forme le siège de Byzance. Licinius repasse en Asie et poste son armée de Chalcédoine à Lampsaque. La flotte de Constantin débarque les troupes à Chrysopolis (= Scutari) et la ligne de défense de Licinius est tournée. Le 23 septembre il se rend au vainqueur. Ch. Fr. Görres, *Kritische Untersuchungen über die Licinianische Christenverfolgung*, in-8, Jena, 1875. (H. L.)

2. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. xv, *P. G.*, t. LXVII, col. 904 sq. La date du retour d'Arius à Alexandrie reste vague. On ne saurait dire si elle est antérieure à l'envoi de la lettre de saint Alexandre d'Alexandrie à Alexandre de Byzance ; quoi qu'il en soit, ce retour est antérieur au concile de Nicée ; peut-être à la faveur du trouble qui précéda la campagne de Constantin et Licinius. (H. L.)

3. On peut ranger les partisans d'Arius avant Nicée en plusieurs catégories. 1° Les disciples de Lucien d'Antioche : Eusèbe de Nicomédie, Ménophante d'Ephèse, Théognis de Nicée, Maris de Chalcédoine, Athanase d'Anazarbe, Astérius le sophiste cappadocien, Léonce, le futur évêque d'Antioche. Ce sont les seuls « collucianistes » qui se retrouvent ; quant à Antoine et Eudoxe, leur promotion à Tarse et à Germanicia est postérieure, et en ce qui concerne Numenius et Alexandre nous ne savons rien. Tous ces noms, sauf celui d'Athanase d'Anazarbe, nous ont été conservés par Philostorge *Epitome hist. sacr.*, l. II, c. xiv, *P. G.*, t. LXV, col. 477. 2° Les disciples de Dorothée : Eusèbe de Césarée et probablement son ami Paulin de Tyr. 3° En

pour leur demander la permission d'officier comme autrefois, dans la ville même d'Alexandrie, ainsi que la teneur de sa lettre le laisse entendre. Ces évêques réunirent leurs collègues dans un concile, et permirent à Arius et ses adhérents d'avoir comme auparavant des assemblées religieuses particulières, sans toutefois se soustraire à la soumission due à l'évêque Alexandre, et à la condition de lui demander la paix et la communion ».

Constantin, désormais maître de tout l'empire, par conséquent aussi de l'Égypte et des autres provinces agitées par l'arianisme, prit à cœur de rétablir la paix religieuse aussi bien que la paix civile, et ordonna les mesures nécessaires, dès qu'il fut rentré dans sa résidence de Nicomédie. Il adressa d'abord à Arius et à l'évêque Alexandre une lettre assez longue [1], qu'Eusèbe nous a conservée dans toute sa teneur et que Socrate ne donne que par fragments [2]. Il y dit « qu'il a appris avec un grand chagrin que des controverses

Égypte et en Lybie : Théonas de Marmarique, Second de Ptolemaïs et le prêtre George d'Alexandrie. Philostorge ajoute les noms de Daches de Bérénice, Second de Tauchira, Sentien de Boræum, Zopyre de Barca et, par erreur sans aucun doute, Mélèce de Lycopolis. Un petit nombre d'entre eux ont pu être « collucianistes ». Dans d'autres contrées : Patrophile de Scythopolis, Narcisse de Neronias, Théodote de Laodicée, Grégoire de Béryte et Ætius de Lydda. Philostorge ajoute les noms de Tarcodimante d'Egée, d'Eulalius de Cappadoce et ces noms sont recevables ; il n'est plus de même des noms de Basile d'Amasée, de Mélèce de Sébastopol, d'Amphion de Cilicie, de Léonce et de Longianus de Cappadoce. Tous cinq sont formellement revendiqués par saint Athanase, *Ad episcop. Ægypti*, c. VIII, *P. G.*, t. XXV, col. 556, pour orthodoxes avérés ; Léontius l'est en outre par Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XVIII, n. 12, *P. G.*, t. XXXV, col. 1000. (H. L.)

1. La double suscription de cette lettre, postérieure au mois de septembre 323, fait supposer qu'Arius était alors à Alexandrie. Eusèbe, *Vita Constantini*, l. II, c. LXIV-LXXII, *P. G.*, t. XX, col. 1037 sq. ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 55-60 ; Gélase de Cyzique, *Histor. concil Nicæni*, l. II, c. IV, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 801 sq., note de Vincent Bini, col. 946. On s'est demandé, non sans raison, si Eusèbe n'avait pas fait subir à ce document une macération assez forte en vue de le rapprocher le plus possible de ses sentiments. C'est un mélange bizarre de force orgueilleuse, d'humilité apparente et de profond dédain pour les luttes dans lesquelles on intervenait avec l'intention d'y mettre fin. L'empereur invitait Alexandre et Arius à « lui rendre des jours tranquilles et des nuits sans soucis » ; il s'avouait impuissant à les faire penser de même sur « une question qui ne méritait pas tant de discussions », et les priait simplement de « contenir leur bavardage vis-à-vis du peuple » afin de ne pas l'amener par leur exemple « soit à des blasphèmes, soit à des divisions ». (H. L.)

2. Eusèbe, *Vita Constantini*, l. II, c. LXIIV, *P. G.*, t. XX, col. 1037.

plus vives que celles d'Afrique (les donatistes) se sont élevées à Alexandrie, quoiqu'il lui semble qu'il s'agisse de choses peu importantes, de questions inutiles, qu'Alexandre n'aurait pas dû soulever et au sujet desquelles Arius aurait dû garder pour lui ses opinions
31] dissidentes; questions que l'esprit humain ne pouvait résoudre. Arius et Alexandre, devaient en conséquence se pardonner et faire ce que lui, leur coopérateur, leur conseillait. Il leur était facile de se réconcilier, puisqu'ils étaient d'accord sur le point fondamental, et qu'il ne s'agissait ni d'une question pour la foi, ni d'une innovation dans le culte divin. Les philosophes d'une même école avaient souvent différé sur des choses accessoires; il fallait savoir supporter ces contradictions, mais surtout ne pas en faire le peuple juge; c'était vulgaire, puéril et indigne de prêtres. Ils n'avaient par conséquent qu'à s'unir et à le délivrer d'un si grand souci ».

Il est évident qu'à cette époque l'empereur ne comprenait pas encore l'importance de la controverse arienne, et que sa lettre ne mérite pas les grands éloges qu'en font Eusèbe et d'autres. Constantin envoya le célèbre évêque Osius de Cordoue porter à Alexandrie cette lettre, à la rédaction de laquelle Eusèbe de Nicomédie avait peut-être eu une certaine part [1]. Ce vénérable vieillard, que l'empereur consultait habituellement, était âgé de soixante-sept ans [2], il avait été confesseur durant la persécution de Dioclétien, et l'empereur espérait que sa présence ferait réussir ses plans de conciliation. On ignore d'ailleurs ce qu'Osius fit à Alexandrie; on sait seulement qu'il y combattit le sabellianisme, en exposant la doctrine chrétienne sur la nature et les personnes de la sainte Trinité [3], probablement pour bien établir la différence entre la doctrine sabellienne et la doctrine orthodoxe. On ne sait s'il assista au concile d'Alexandrie qui déposa Colluthus [4]. Peut-être ce concile ne s'est-il

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 56 sq.

2. Sur Osius, cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1905, p. 90-120. (H. L.)

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 56 sq. On ne connaît que très imparfaitement l'emploi du temps d'Osius pendant son séjour à Alexandrie. Cf. *L'Espagne chrétienne*, p. 84-94. (H. L.)

4. Philostorge, *op. cit.*, l. I, n. VII, envoie Osius siéger à Nicomédie dans un concile à côté d'Alexandre; il est bien plus vraisemblable qu'il s'agit du concile d'Alexandrie qui condamna Colluthus. Ce concile, tenu en 324, avait à régler l'époque de la célébration de la Pâque, le schisme des mélétiens et celui du prêtre Colluthus qui prétendait faire des ordinations.

tenu que plus tard [1]. Malheureusement Osius ne réussit pas dans sa mission à Alexandrie [2]; Philostorge rapporte que plus tard il se réunit à l'évêque Alexandre dans un concile de Nicomédie, où il approuva le terme ὁμοούσιος et excommunia Arius [3]. Le fait n'est pas vraisemblable.

Cependant, la lettre de l'empereur et la mission d'Osius étant demeurées sans résultat, et la controverse pascale continuant à agiter diverses provinces de l'Orient (la coutume des quartodécimans existait encore en Syrie, en Cilicie et en Mésopotamie) [4], l'empereur Constantin, conseillé peut-être par Osius [5], crut qu'il n'y avait pas de meilleur remède pour rétablir la paix dans l'Église, que de convoquer un concile œcuménique [6].

1. S. Athanase, *Apolog. contr. Arianos*, c. LXXIV, *P. G.*, t. XXV, col. 381 sq.

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 60 sq. Cet échec semble avoir vivement mécontenté Constantin qui, au dire de Baronius, Tillemont et d'autres historiens, aurait alors adressé à Arius et aux ariens une lettre sévère dont saint Épiphane fait mention. Épiphane, *Hæres.*, LXIX, 9, *P. G.*, t. XLII, col. 217; Gélase de Cyzique, *Hist. concil. Nicæni*, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1344 sq.; de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, in-8, Paris, 1867-1868, t. I, p. 388; Gwatkin, *Studies of arianism*, 1882, p. 35; l'authenticité de cette lettre bizarre n'est pas à l'abri de tout soupçon. (H. L.)

3. Philostorge, *Epitome hist. sacr. fragmenta*, I, VII, *P. G.*, t. LXV, col. 464.

4. Athanase, *Epist. ad Afros*, c. III.

5. Sulpice Sévère, *Hist.*, l. II, c. XL, *P. L.*, t. XX, col. 152; *Nicæna synodus auctore illo (Osio) confecta habebatur.* Gwatkin, *Studies of arianism*, p. 36, est disposé à voir dans la convocation une idée personnelle à Constantin tandis que J. Turmel, *Constantin et la Papauté*, dans la *Revue cathol. des Églises*, 1906, t. III, p. 79, l'attribue à l'influence d'Osius. (H. L.)

6. Avant de nous éloigner des origines ariennes, il est utile d'indiquer rapidement un des résultats les moins observés de cette grande mêlée théologique. Dans le recul séculaire où il nous apparaît, l'arianisme efface toutes les autres hérésies qui se produisirent pendant les trois premiers siècles, à tel point que l'hérésie semble n'avoir commencé dans l'Église qu'avec l'arianisme. Cette vue fausse contient une part de vérité. Aucune des hérésies qui s'étaient montrées jusqu'alors ne pouvait rivaliser avec l'arianisme pour l'importance historique et politique. Le donatisme n'ébranla pas le monde chrétien à beaucoup près autant, ce qui tint à des causes multiples extérieures comme à la nature même de la question soulevée. Le travail théologique du IIIe siècle avait tendu à introduire plus de précision dans les notions essentielles de la foi. On visait maintenant à éclaircir les questions relatives à la nature du Christ. L'arianisme, par la suppression du mystère de la Trinité consubstantielle et des deux natures en une personne « rationalisait » la foi de manière à satisfaire un grand nombre d'intelligences encore imbues des conceptions théologiques du paganisme. En réalité il y a beaucoup plus qu'un débat entre théologiens, il y avait

la rencontre de deux esprits à tendances contraires : le sens religieux et le sens de la raison pure. Dès lors un tel conflit engageait les masses populaires dans un parti ou dans l'autre. Le débat prenait des proportions qui débordaient de beaucoup les limites de l'école et du sanctuaire. Il s'agissait d'entraîner les masses, de les persuader, peut-être de les convaincre ; de s'attacher les évêques, de conquérir les empereurs. A cause de cela il fallait parler et écrire beaucoup, se rendre accessible, intelligible à tous, émouvoir, briller, improviser. Ce sont les causes qui font naître l'éloquence : elles se reproduisaient, l'éloquence reparut. La part d'Athanase dans cette renaissance de l'éloquence a été admirablement entrevue et trop brièvement indiquée par A. et M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, in-8, Paris, 1899, t. v, p. 917-924. (H. L.)

CHAPITRE II [282]

LES DÉLIBÉRATIONS DE NICÉE[1]

23. Les actes synodaux.

Les actes du concile de Nicée devraient servir de base au récit de

1. *Conciliorum quatuor generalium Nicæni, Constantinopolitani, Ephesini, et Calcedonensis, quæ divus Gregorius Magnus tanquam quatuor Evangelia colit ac veneratur*, t. I-II, 2 vol. in-8, Parisiis, 1535 ; Jean Camerarius, *Synodica, id est de Nicæna synodo*, in-8, Lipsiæ, 1543 ; *Historia synodi Nicænæ*, in-8, Lipsiæ, 1552 ; A. Pisanus, *Nicænum concilium primum generale in IV libros distinctum, quorum I, continet quæ concilium præcesserunt ; II, acta in concilio ; III, decreta concilii, scil. 80 canones ex arabico codice et* διατυπώσεις *ex græco descriptos ; IV, ea quæ canonum constitutionem subsecuta sunt ; apposuit SS. Patrum testimonia...*, in-8, Dilingæ, 1572 ; *edit. auctior*, in-8, Coloniæ, 1581 ; Math. Berg, *Narratio de synodo Nicæna, versibus exposita*, s. l. n. d. ; Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 325, p. 1-76, 91-198. (Cf. Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 314, n. 17-18 ; ad ann. 325, n. 3-4, 7-45) ; *Acta concilii Nicæni et Ephesini*, in-fol., Antwerpiæ, 1604 ; Surius, *Vitæ sanct.*, 1618, t. VII, p. 161-164 ; [Fabricius, *Bibl. græc.*, t. IX, p. 126 ; édit. Harles, t. X, p. 296 ;] Tomaso Caccini, *Storia del conc. Nic.*, Lucca, 1634 ; *Conc. reg.*, 1644, t. II, col. 165 ; Abraham Echellensis, *Concilii Nicæni præfatio, una cum titulis et argumentis canonum ac constitutionum ejusdem, qui hactenus apud Orientales nationes extant, nunc primum ex arabica lingua latine redditi et notis illustrati*, in-8, Parisiis, 1645 ; J. Launoius, *Dissertatio de recta Nicæni canonis 6 et prout a Rufino explicatur intelligentia*, in-8, Paris, 1662 (reproduit dans *Opera omnia*, 1731, t. II, part. 2, p. 1-101, cf. p. XXXI-XXXIV) ; J. J. Mueller, Συγκρίσις *concilii Nicæni œcumenici primi atque Tridentini ultimi*, in-4, Argentorati, 1666 ; J. G. Baier, *Concilii Nicæni primi et œcumenici auctoritas et integritas*, in-4, Ienæ, 1671 ; in-4, Ienæ, 1695 ; Labbe, *Conc.*, 1672, t. II, col. 1-410 ; J. G. Dorsch, *Exercit. ad Diatypos. conc. nic.*, Argentorati, 1681 ; *Les conciles généraux* : t. I, *contenant le premier concile de Nicée, avec des notes sur les endroits difficiles qui se rencontrent dans l'histoire, dans les actes et dans les canons de ce premier synode œcuménique*, in-8, Paris, 1691 ; D. Sassius, *Laicum confessorem qui in concilio Nicæno œcumenico I, philosophum disputatorem sine disputatione conticisse fertur, ceu disputationis legitimæ vindicem ac patronum... censuræ subjicitur*, in-4, Rostochi, 1695 ; Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. eccles.*, t. VI, p. 634-687, 804-823 ; 2e édit., t. II, p. 669, 759, 912-952 ; Hardouin, *Conc. collect.*, 1714, t. I, col. 310 ; J. A. Schmidt, *Commentatio ad canonem 15 conci-*

ses négociations et délibérations. Malheureusement, de ces actes, il ne nous reste plus que trois pièces : le Symbole, les vingt canons

lii Nicæni, in-4, Helmstadii, 1702 ; J. Fecht, A. G. Bartholdi. *De innocentia concilii Nicæni œcumenici I*, in-4, Rostochii, 1712 ; Th. Ittigius, *Historia concilii Nicæni cum notis C. Ludovici*, in-4, Lipsiæ, 1712 ; W. Whiston, *Three essays : I, The council of Nice vindicated from the Athanasian heresy ; II, Collection of ancient monuments relating to the Trinity ; III, The liturgy of the Church of England reduced nearer to the primitive standart*, in-8, London, 1713 ; L. Holstenius, *De locis quibusdam concilii Nicæni*, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, 1720, t. III, p. 605-608 ; H. Valois, *De sexto canone concilii Nicæni*, dans l'ouvrage cité d'Eusèbe, t. II, p. 385 ; L. Arrhenius et M. Almen, *Historia concilii Nicæni*, in-8, Upsalæ, 1721 ; Fabricius, *Biblioth. græca*, 1722, t. XI, p. 353-371 ; édit. Harles, t. XII, p. 576-593 ; Coleti, *Conc.*, 1728, t. II, p. 1-109 ; J. Lami, *Dissertatio de recta Patrum Nicænorum fide*, in-4, Venetiis, 1730 ; 2e édit., in-4, Florentiæ, 1770 ; Duguet, *Conférences ecclésiastiques ou dissertations sur les auteurs, les conciles et la discipline des premiers siècles de l'Église*, in-4, Paris, 1742, t. II, p. 277-428 ; R. Ceillier, *Hist. génér. des auteurs ecclésiastiques*, 1733, t. IV, p. 569-615 ; 1865, t. III, p. 419-448, 527-528 ; H. Benzelius et C. Gylleuskiepp, *Vindiciæ concilii Nicæni, œcumenici primi*, in-4, Londini Gothorum, 1736 (réimprimées dans son *Syntagma dissertationum*, 1745, t. I) ; Jo. Chrysost. a Sancto Joseph, *Dissertationes tres : De canone SS. Librorum constituto a Patribus in Nicæno concilio, de numero canonum quos SS. Patres in magna synodo Nicæna constituerunt, de S. Athanasii appellatione et perfugio*, in-4, Romæ, 1742-1743 ; Sandini, *Disputat. histor.*, 1742, p. 72-84 ; Bonav. Barberini, *De canone Nicæno appellationis ad summum Romanum pontificem ac de numero 20 canonum Nicænæ synodi*, dans Calogera, *Raccolta d'opuscoli*, 1746, t. XXXIV, p. 491-504 ; N. Alexandre, *Histor. eccles.*, 1749, t. III, 1778 ; t. IV, p. 358-379, 385-418 (= Zaccaria, *Thes. theolog.*, 1762, t. III, p. 199, 238 ; t. VII, p. 796-816 ; t. XII, p. 287-318 ; *Thes. hist. eccles.*, 1842, t. VI, p. 473-479) ; d'Aguirre, *Concil. Hispan.*, 1753, t. I, p. 119-136 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, 1759, t. II, col. 635 ; C. F. Schott, *Moment. constitutionis Nicænæ, de tempore celebrandi Paschatis expenduntur*, in-4, Tubingæ, 1770 ; Chr. Guil. Fr. Walchius, *Decreti Nicæni, de Paschate explicatio*, dans *Novi Comment. soc. scient. Gotting.*, 1771, t. I, part. 2, p. 10-65 ; J. Kleiner, *Exegesis, quibus causis Patres Nicæni Pascha christianorum eodem cum Judæis die celebrari vetuerint ?* in-4, Heidelbergæ, 1777 ; J. Jung, *Responsorum theologorum Heidelbergæ de sensu canonis 3 synodi Nicænæ I et fœminis prohibitis in domibus clericorum... vindicatum, ubi simul historia perpetuaque canonum qui in Germaniæ conciliis hac de causa sunt conditi series... exhibetur*, in-8, Heidelbergæ, 1779 ; Fr. A. Zaccaria, *De decretis ad Romani pontificis auctoritatem spectantibus a concilio Nicæno I editis*, dans *Dissert. latin.*, 1781, t. I, p. 224-281 ; S. Hylander et J.-B. Schäuberg, *De concilio Nicæno I*, in-4, Londini Gothorum, 1806 ; P. Zoëga, *Catal. codicum Copticorum mss. mus. Borgia. Velitris*, in-fol., Romæ, 1810, p. 242-256 ; J. Lumblad et L. G. Mittag, *De concilio Nicæno œcumenico I*, in-4, Upsalæ, 1817 ; L. M. Eisenschmidt, *Ueber die Unfehlbarkeit des ersten allgemeinen Concils zu Nicäa*, in-8, Neustadt a. d. O., 1830 ;

et le décret synodal. On se demande si, à l'origine, il n'y eut rien de plus, si l'on ne dressa pas le procès-verbal écrit des délibérations

J. G. Herbst, *Die allgemeine Synode zu Nicäa im Jahre 325,* dans *Theol. Quartalschr.*, 1822, t. IV, p. 30-55 (avec une traduction latine des canons) ; *Christ. exam.*, 1834, t. XII, p. 314 ; H. Th. Bruns, *Canones Apostolorum et conciliorum veterum selecti (Bibliotheca ecclesiastica quam moderante Aug. Neandro adornavit H. Th. Bruns)*, in-8, Berolini, 1839, t. I, p. 14-20 ; Hefele, *Die Akten der ersten allgemeinen Synode zu Nicäa*, dans *Theol. Quartalschr.*, 1851, t. XXXIII, p. 41-84 ; *Entstehung und Charakter des Arianismus*, dans la même revue, 1851, p. 177 sq. ; *Die Bischofs-Wahlen in den ersten christl. Jahrkunderten*, dans ses *Beiträge z. Kirchengeschichte*, t. I, p. 140-144 (relativement au canon 4e) ; *Nicäa*, dans Wetzer und Welte's *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. IX, p. 226-237 ; Ch. Lenormant, *Fragmenta versionis copticæ libri synodici de primo concilio œcumenico Nicæno a Zoega Georgio primum edita, nunc denuo recusa cum emendationibus et notis et versione latina plane nova*, dans Pitra, *Spicilegium solesmense,* in-4, Parisiis, 1852, t. I, p. 509-536 ; *Mémoire sur les fragments du Ier concile de Nicée conservés dans la version copte*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript. et bell.-lettres*, 1853, t. XIX, part. 2, p. 202-265 ; J. Kaye, *Some account of the council of Nicæa in connection with the life of Athanasius*, in-8, London, 1853 ; Fr. Maassen, *Der Primat des Bischofs vom Rom und die alten Patriarchalkirchen ; ein Beitrag zur Geschichte der Hierarchie, insbesonders zur Erläuterung des sechsten Kanons des ersten allgemeinen Concils von Nicäa*, in-8, Bonn, 1853 ; H. J. Feye, *Etudes sur le premier concile de Nicée*, dans la *Revue catholique*, Louvain, 1854, série IV, t. III, p. 184-200, 252-260, 317-330, 705-719 ; Hefele, *Conciliengeschichte*, 1855, t. I, p. 219-426 ; 2e édit., t. I, p. 252-443 ; Cowper, *Analecta Nicæna*, Londini, 1857 ; cf. *Brit. quart. rev.*, 1858, t. XXVII, p. 500 ; *Fragments relative to council of Nice*, dans *Christ. remembr.*, 1858, t. XXXV, p. 61 ; J.-B. Pitra, *De novo concilii Nicæni decreto*, dans *Spicileg. Solesm.*, 1858, t. IV, p. 540-555 ; J. Choraszewski, *Ueber den Vorsitz auf der ersten ökumenischen Synode zu Nicäa*, 1863 ; A. St. John Chambre, *Council of Nice and eastern Church*, dans *Univers. quart. review*, 1864, t. XXI, p. 25 ; Pitra, *Concilii Nicæni œcumen. I canones 20, Dionysio Exiguo interpr.*, dans *Juris ecclesiast. Græcor. hist. et monum.*, in-4, Romæ, 1864, t. I, p. 427-440 ; Ph. Schaff, dans *Hours at home*, 1866, t. III, p. 499 ; A. de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, in-8, Paris, 1867, t. II, p. 1-70, 426-443 ; C. F. Alexander, *Legend of the council of Nice, a poem*, dans *Good words*, 1867, t. VIII, p. 58 ; J. Pedezert, *Le premier concile œcuménique*, dans la *Revue chrétienne*, 1870, t. XVII, p. 1-26 ; J.-B. Mac Clellan, *Fourth Nicene canon, and the election and consecration of bishops, with special reference to the case of D. Temple*, in-8, London, 1870 ; Fr. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters*, in-8, Gratz, 1870, t. I, p. 8-50 ; *First ecumenical council*, A. D. *325*, dans *St. James Magazine*, 1870, t. XXVI, p. 48 ; *Anal. juris pontif.*, 1872, t. XII, p. 329-333, 899-900 ; E. Révillout, *Le concile de Nicée, d'après les textes coptes, 1re série de documents : Exposition de foi, Gnomes du saint concile* (papyrus du musée de Turin), dans le *Journal asiatique*, 1873,

et des débats, et si ces procès-verbaux ont été perdus par le malheur des temps. Si l'on s'en rapporte à certaines vagues rumeurs

série VII, t. I, p. 210-288 ; tiré à part, in-8, Paris, 1873 (cf. *Ann. cathol.*, 1872, t. I, p. 643-647) ; *Le concile de Nicée et le concile d'Alexandrie, étude historique sur l'assemblée confirmatrice et promulgatrice présidée par saint Athanase en l'an 362, d'après les textes coptes*, dans la *Revue des Questions historiques*, 1874, t. XV, p. 329-386 ; *Le concile de Nicée, d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques, 2e série de documents suivie d'une dissertation critique sur l'œuvre du concile promulgateur d'Alexandrie et ses conséquences historiques*, dans le *Journal asiatique*, 1875, série VII, t. V, p. 5-77, 209-266, 501-564 ; t. VI, p. 473-560 ; tiré à part, in-8, Paris, 1881 (cf Duchesne, dans le *Bulletin critique*, 1881, t. I, p. 330-335) ; *Rapport sur une mission en Italie*, dans les *Archives des miss. scientif.*, 1877, série III, t. IV, p. 447-494 ; E. Vaucher, *De decretis synodi Nicænæ*, in-8, Paris, 1878 ; L. Duchesne, *La question de la Pâque au concile de Nicée*, dans la *Revue des Quest. histor.*, 1880, t. XXVIII, p. 5-42 (cf. I. Loeb, dans la *Revue des études juives*, 1881, t. II, p. 157-158) ; Gass, dans *Encycl. pour tous*, 1882, t. V, p. 530-537 ; J.-B. Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesm. parata*, in-8, Paris, 1883, t. IV, p. 224-240, 451-464 ; Bayle, *L'arianismo e il concilio di Nicea*, in-8, Milano, 1884 ; P. Batiffol, *Canones Nicæni pseudepigraphi*, dans la *Revue archéologique*, 1885, série III, t. VI, p. 133-141 ; P. Wolff, *Vorsissenden auf der Synode von Nicäa*, dans *Zeitschrift für kirchl. Wissensch.-Leben*, 1889, p. 137-151 ; Wolff, *Die* πρόεδροι *auf d. Synode zu Nicäa*, dans *Zeits. f. kirch. Wissens. und kirch. Leben*, 1889, p. 137-151 ; Tondini, *Choses d'Orient. Notice concernant la prescription du concile de Nicée sur l'époque de la Pâque*, dans la *Revue bénédictine*, 1892, t. IX, p. 279-282 ; W. Bright, *The canons of the first four general councils of Nicæa, Constantinople, Ephesus and Chalcedon*, in-12, Oxford, 1880 ; 2e édit., 1892 ; C. A. Bernouilli, *Das Konzil von Nicäa*, in-8, Freiburg im Br., 1896 ; O. Seeck, *Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1896, t. XVII, p. 1-71, 319-362 ; Fr. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanones*, dans *Sammlung ausgewählter kirchen-und dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, de G. Krüger, in-8, Freiburg im Br. 1896, t. XII, p. XX, 37-43 ; Lias, *The Nicene Creed*, in-8, London, 1897 ; F. X. Funk, *Die Verufung der ökumenischen Synoden des Altertums*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, in-8, Paderborn, 1897, p. 39-86 ; Braun, *De sancta Nicæna synodo Syrische Texte*, dans *Kirchengeschichtliche Studien*, Münster, 1898, t. IV, fasc. 3 ; G. Morin, *D'où était évêque Nicasius, l'unique représentant des Gaules au concile de Nicée*, dans la *Revue bénédictine*, 1899, t. XVI, p. 72-75 ; E. Révillout, *Le concile de Nicée d'après les textes coptes*, in-8, Paris, 1899 ; C. H. Turner, *Ecclesiæ Occidentalis monumenta juris antiquissima*, in-4, Oxonii, 1899, t. I, part. 1, *Nicænorum Patrum subscriptiones* ; pars 2, *Nicæni concilii præfationes capitula symbolum* (1904) ; Pr. Snellman, *Der Anfang des arianischen Streites ; ein Beitrag zur Geschichte des Streites auf neue untersucht*, in-8, Helsingfors, 1904 (cf. *Theologische Literaturzeitung*, 1904, p. 708-709) ; (Bonwetsch), C. A. Bernouilli, *Nicänisches Konzil von 325*, dans *Real-Encyklo-*

qui ont eu cours autrefois, ces procès-verbaux auraient existé. La préface de la collection des canons arabes affirme que les actes du concile de Nicée remplissaient plus de quarante volumes et étaient répandus dans le monde entier [1]. De même, le pseudo-Isidore prétend dans la préface de son recueil, « qu'il avait appris des Orientaux que les actes de Nicée étaient plus considérables que les quatre Évangiles [2]. » Au concile de Florence (xve siècle), un des orateurs latins soutint qu'Athanase avait demandé et réellement obtenu de Jules, évêque de Rome, un exemplaire authentique des actes de Nicée, parce que les exemplaires orientaux avaient été altérés par les ariens [3]. On désignait même certaines archives où se trouvaient au complet ces actes du concile de Nicée. Le P. Possevin soutenait que la bibliothèque archiépiscopale de Ravenne en possédait un exem- [283]
plaire ; mais en fait elle n'avait qu'un manuscrit du symbole de Nicée écrit en caractères pourpre et or.

Bien avant ce temps, le pape Grégoire X avait écrit au roi et au catholicos d'Arménie pour obtenir une copie des actes qu'on prétendait exister en Arménie. Cette démarche n'amena aucun résultat. D'autres avançaient ou présumaient que les documents en question se trouvaient à Constantinople, ou à Alexandrie, ou plutôt en Arabie. On découvrit au xvie siècle, parmi d'anciens manuscrits arabes, outre les vingt canons déjà indiqués et qui ont toujours été connus, un grand nombre d'ordonnances, de constitutions et de canons ecclésiastiques traduits en arabe, qui devaient tous, disait-on, appar-

pädie f. protest. Theolog. und Kirche, 1904, t. xiv p. 9-18 ; J. Turmel, *Constantin et la papauté*, dans la *Revue catholique des Eglises*, 1906, t. iii, p. 65-79, 193-203. (H. L.)

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. i, col. 326 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. ii, col. 1062. Ce chiffre de quarante volumes n'offre rien d'invraisemblable si on se rappelle que saint Épiphane évalue à six mille volumes la production littéraire d'Origène. Pour s'expliquer ces chiffres, il faut tenir compte des usages de la librairie antique et de la faible étendue des rouleaux (*volumina*, τόμοι) sur lesquels on transcrivait. (H. L.)

2. Hardouin, *op. cit.*, t. i, col. 6 ; Mansi, *op. cit.*, t. i, col. 8 ; Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 325, n. 62.

3. Hardouin, *op. cit*, t. ix, p. 235. L'orateur en question visait probablement l'*Epistola Athanasii et Ægyptiorum pontificum ad Marcum papam pro exemplaribus Nicæni concilii quia Ariani eorum incenderant* (édit. Mauro-Veneta, t. ii, p. 597), *P. G.*, t. xxviii, col. 1445. Cette lettre et la réponse : *Rescriptum Marci papæ, de missione capitulorum Nicæni concilii Athanasio et omnibus Ægyptiorum episcopis*, *P. G.*, t. xxviii, col. 1447, sont incontestablement apocryphes. (H. L.)

tenir au concile de Nicée. Nous démontrerons jusqu'à l'évidence au paragraphe 41, l'origine très postérieure de toutes ces pièces.

Il en est de même des procès-verbaux d'une discussion qui aurait eu lieu à Nicée entre philosophes païens et évêques chrétiens et qu'au ve siècle Gélase, évêque de Cyzique, inséra dans son *Histoire du concile de Nicée*. Ils sont faux et apocryphes. On peut porter le même jugement sur le prétendu protocole d'une discussion entre Athanase et Arius [1]. Ceux qui ne connaissent que par ouï-dire l'*Histoire du concile de Nicée* de Gélase l'ont prise parfois pour une collection d'actes du synode de Nicée plus nombreux et plus explicites, et il sont accrédité ainsi le bruit vague répandu sur l'existence de ces actes. Mais, en réalité, personne n'a vu ces actes, personne n'a affirmé s'en être directement servi. On ne peut en appeler ici à Balsamon. Quand ce célèbre savant grec du XIIe siècle en réfère aux actes de Nicée dans son explication du premier canon d'Antioche, il est évident qu'il n'a en vue que le décret synodal de Nicée [2].

Nous croyons pouvoir affirmer qu'il n'exista jamais d'autres actes de Nicée que le symbole, les vingt canons et le décret synodal. C'est ce qu'Eusèbe donne à entendre, lorsque, dans sa *Vita Constantini*,
84] il dit : « Ce qui fut adopté par tous, fut rédigé par écrit et signé par tous [3]. » Déjà en 350, saint Athanase ne pouvait répondre au

1. Voir plus bas, § 27.

2. Fabricius, *Biblioth. græca*, édit. Harles, t. XII, p. 580.

3. Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. XIV, *P. G.*, t. XX, col. 1069. Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 325, n. 62, avance que le concile rédigea des actes et il appuie son dire sur une prétendue affirmation du *De synodis* de saint Athanase. Baronius s'est laissé tromper par une traduction latine infidèle : *Quod si ad hanc rem usus synodi desideratur, supersunt acta Patrum, nam neque hac in parte negligentes fuere qui Niceæ convenerunt, sed ita accurate scripserunt*, etc., or le texte grec porte simplement : ἔστι τὰ τῶν πατέρων, c'est-à-dire *supersunt Patrum scripta :* le symbole, les vingt canons et le décret synodal. Un autre passage de l'*Epistula de decretis Nicænæ synodi* montre clairement qu'il n'y eut pas d'*Acta* : *Quandoquidem tua dilectio*, écrit-il à un ami, *ea nosse desiderat quæ in synodo gesta sunt, minime cunctatus sum : sed statim tibi significavi quæcumque ibi acta sunt.* Et Henri de Valois en tire la conclusion que transcrit Hefele : *Quod si acta a notariis excerpta fuissent, satis habuisset Athanasius acta illa ad amicum suum transmittere.* Il est peu d'écrivains ecclésiastiques qui ne se soient cru obligés de prendre parti pour ou contre l'existence des Actes du concile de Nicée et on ne peut pas tenir la question pour vidée. « Le concile de Nicée n'a pas eu d'actes rédigés [suivant la coutume qui semble ne s'être imposée que plus tard], en dépit de ce que l'on a cru longtemps sur une indication inexacte de Gélase de Cyzique, ou fabuleuse des apocryphes arabes. » P. Batiffol, *La littérature grecque*, 1897, p. 198;

désir d'un ami qui voulait savoir ce qui s'était passé à Nicée, qu'en lui en faisant lui-même le récit [1]. Si les procès-verbaux des séances avaient existé, Athanase les aurait certainement connus et y aurait renvoyé son ami. D'après Baronius [2], Athanase lui-même parlerait des procès-verbaux de Nicée dans son écrit *De synodis Arim. et Seleuc.*, c. VII ; mais le cardinal a été induit en erreur par une traduction latine inexacte du passage qu'il citait. Le texte grec ne parle pas d'actes proprement dits, il dit seulement « que si l'on veut apprendre à connaître la vraie foi, il n'est pas besoin d'un nouveau concile, vu qu'on possède τὰ τῶν πατέρων (c'est-à-dire les écrits et les décisions des Pères de Nicée), qui n'ont pas négligé ce point, mais qui ont si bien rédigé le symbole de la foi que celui qui confesse sincèrement leurs γράμματα, y peut trouver la doctrine biblique touchant le Christ ». En voyant dans ces paroles la preuve de l'existence d'actes détaillés du concile, on donne certainement uu sens beaucoup trop large au texte, comme l'ont remarqué Valois [3] et Pagi [4]. Il est plus vraisemblable qu'en écrivant ce passage, Athanase n'avait en vue que le symbole, les canons et le décret synodal de Nicée.

A défaut de ces actes du concile de Nicée, qui n'ont jamais existé, on peut, outre les trois documents authentiques déjà cités, regarder comme autant de sources historiques les récits des anciens historiens de l'Église : Eusèbe, Socrate, Sozomène, Théodoret et Rufin, de même que quelques écrits et quelques données de saint Athanase, notamment dans son livre *De decretis synodi Nicænæ* et dans son *Epistola ad Afros*. Un travail moins ancien est celui de Gélase, évêque de Cyzique dans la Propontide, qui écrivit en grec, au Ve siècle, une *Histoire du concile de Nicée*, insérée dans les grandes collections des conciles [5]. Pour la faire, Gélase se servit des sources indiquées

E. S. Foulkes, *Council of Nicæa,* dans *Dictionn. of christ. biography,* t. II, p. 1390. En 419 l'Église de Constantinople ne trouva à transmettre à l'Église d'Afrique qu'un symbole et des canons mis sous le nom des Pères de Nicée. Sur l'incident qui se greffa relativement à la citation de canons interpolés par le pape Zozime et la collation du texte romain avec ceux des églises de Constantinople, d'Antioche et d'Alexandrie, cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne,* 1904, t. I, p. 132-133. (H. L.)

1. S. Athanase, *De decretis Nicænæ synodi,* c. II, *P. G.*, t. XXV, col. 417 sq.

2. Baronius, *Annales,* 1590, ad ann. 325, n. 62.

3. Eusèbe, *Vita Constantini,* l. III, c. XIV, *P. G.*, t. XX, col. 1069.

4. Pagi, *Critica in Ann. Baron.*, 1689, ad ann. 325, n. 23.

5. Gélase de Cyzique vient d'être l'objet d'une étude approfondie de G. Loeschcke, *Das Syntagma des Gelasius Cyzicus,* Inaugural-Dissertation, in-8,

5] précédemment, et eut aussi à sa disposition d'autres documents anciens qu'avait particulièrement réunis son prédécesseur, l'évêque

Bonn, 1906 (paru par articles dans *Rheinisches Museum*, 1905, t. LX, p. 594-613; 1906, t. LXI, p. 34-77). Gélase était le fils d'un prêtre de Cyzique ; il écrivait en Bithynie, vers l'époque de la rébellion de Basilisque (476), au début du règne de Zénon. La cause qui lui mit la plume en main fut la défense des Pères de Nicée ; il voulut prouver, contre les Eutychéens, qu'ils n'avaient pas enseigné le monophysisme. Nous devons ce renseignement à lui-même. Photius, *Biblioth.*, cod. XV, LXXXVIII (*P. G.*, t. CIII, col. 56, 292), mentionne et analyse un ouvrage en trois livres qu'il intitule d'abord πρακτικὸν τῆς πράτης συνόδου, puis Τὰ κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ σύνοδον πραχθέντα. Nous ne connaissons cette compilation que d'une manière incomplète et ce que nous avons est disséminé entre des collections d'époque diverse. « Cet état tient en partie au mépris que l'on a pour cette compilation : *Nihili faciendus est*, dit sèchement Launoy, et la plupart des savants modernes ont la même opinion. » P. Lejay, *Ancienne philologie chrétienne*, dans la *Revue d'histoire et de littérature chrétiennes*, 1906, t. XI, p. 280. Gélase de Cyzique a mis à profit divers recueils qu'il avait à sa disposition, ce sont : Eusèbe, *Histoire ecclésiastique ;* Rufin, dans la traduction grecque d'Eusèbe de Césarée ; Socrate et Théodoret. Sur ces documents il n'y a pas de difficulté sérieuse et G. Loeschcke n'a eu qu'à donner, page par page, le tableau des sources des trois premiers livres. Mais Gélase affirme avoir mis à contribution « un très vieux livre écrit sur parchemin » que son père tenait de Dalmatios, « qui fut archevêque de la sainte et catholique métropole des Cyzicéniens. » Ce livre n'était rien moins qu'un recueil officiel dans lequel Gélase aurait puisé le dialogue entre le philosophe Phaédon et les Pères de Nicée, le symbole d'Osius et les diatyposes. Une autre source de Gélase, ce sont les écrits d'un certain « Jean, prêtre, homme ancien, habile écrivain » que l'auteur présente comme un devancier de Théodoret et à qui il a emprunté plusieurs récits, surtout pour son troisième livre. On s'est débarrassé peut-être un peu délibérément de ces sources énigmatiques sous prétexte que « ce bon Gélase a cherché manifestement à nous en imposer ». P. Batiffol. *La littérat. grecq.*, 1897, p. 224. G. Loeschcke a étudié attentivement ces sources non identifiées qu'il dénombre ainsi : A. Documents de Jean : 1° Constantin au synode de Tyr, comparaison avec saint Athanase, *Apologia*, n. 86, *P. G.*, t. XXV, col. 401 sq. ; Gélase est l'original, Athanase abrège ; 2° Constantin à Arius et à l'Église de Nicomédie : certainement authentiques ; « étonnant produit de dilettantisme théologique, dont le fonds essentiel est le panthéisme, avec quelques expressions chrétiennes et des pensées chrétiennes encore plus rares ; » Constantin seul pouvait ainsi parler ; 3° Lettres de Constantin à Théodote de Laodicée et à Alexandre d'Alexandrie : également authentiques. — B. Dalmatios était en possession d'un recueil contenant divers documents authentiques, tels que : le discours d'ouverture du concile par Constantin, la confession d'Osius, le dialogue (un peu retouché, peut-être), les diatyposes. — La nouveauté singulière du travail sur Gélase a été de conduire l'auteur à une conclusion qui contredit l'opinion régnante. D'après M. G. Loeschcke il a existé un procès-verbal du concile de Nicée et les pièces du recueil de Dalmatios proviennent de cette source. De

Dalmatius. Nous verrons plus tard qu'il a admis des choses invraisemblables et évidemment fausses. Il a cependant trouvé dans Dorscheus un défenseur contre les attaques trop vives dont il avait été l'objet [1].

L'ouvrage de Gélase se divise en trois livres, dont le premier n'est que la vie de l'empereur Constantin le Grand, et ne renferme absolument rien qui ait trait au concile de Nicée [2]. Tout le second livre, en revanche, est consacré à l'histoire de cette assemblée [3]. Le troisième tel que nous le possédons ne se compose que de trois lettres de Constantin [4].

ces résultats solides et qui peuvent en faire présager d'autres d'une portée plus générale il convient de rapprocher une note de C. H. Turner, *On Gelasius of Cyzicus*, dans *Journal of theological studies*, 1899, t. I, p. 125-126. On voit que Gélase emprunte bien à Rufin d'Aquilée et que les doutes qui avaient été soulevés à ce sujet sont sans fondement. Une autre identification est plus importante. L'emprunt fait à Rufin (*Hist. eccl.*, II, c. XXVI, Labbe, *Conc.*, t. II, col. 234 ; Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 880) est précédé d'un passage détaché de l'original grec d'une note jointe au symbole de Nicée dans les anciennes collections canoniques latines (note d'ailleurs post-nicéenne) et qui se retrouve dans les versions arménienne et copte. Si nous ne nous abusons, ces remarques aident à rendre à l' « Histoire du concile de Nicée » par Gélase un rang dont elle était peut-être indûment privée. Voir cependant Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, in-8, Leipzig, 1866, t. I, remarque VII ; *Charakter und Zeitalter der historia concilii Nicæni des Gelasius von Cyzicus* cf. F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, in-8, Leipzig, 1894, t. I, p. 241. (H. L.)

1. Fabricius, *Biblioth. græca*, édit. Harles, t. XII, p. 581.

2. Livre I, en onze chapitres, contient l'histoire de Constantin jusqu'à sa victoire sur Licinius. (H. L.)

3. Livre II, en trente-six chapitres, contient l'histoire du concile. Jusqu'à la thèse de M. G. Loeschcke, on avait insisté sans mesure sur l'invraisemblance de la discussion entre le philosophe païen Phædo et les Pères de Nicée. H. Valois, *Annotat.* à Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 60 sq., se déclarait convaincu par ce seul épisode de la valeur des sources fantaisistes auxquelles on avait eu recours ; de Broglie, *L'Eglise et l'empire au IVe siècle*, t. II, p. 23, insinue que cette discussion pourrait être un spécimen des pamphlets du temps inséré par Gélase sans aucune pensée d'abuser de la confiance de ses lecteurs. Ce livre IIe contient les vingt canons de Nicée dans le même ordre et le même texte qu'ils représentent dans les documents les plus sérieux. Puis viennent neuf décrets dogmatiques dont Hefele affirme sans hésitation le caractère apocryphe. (H. L.)

4. Le IIIe livre n'a encore été publié que par extraits, cf. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1861, t. IV, p. 439. Nous savons par Photius que Gélase avait poussé son Histoire jusqu'au baptême *in extremis* et à la mort de Constantin. On peut donc supposer que ce troisième livre a été annihilé,

Un Copte anonyme entreprit un travail analogue à celui de Gélase. Cet auteur vécut vraisemblablement peu de temps après le concile de Nicée et en écrivit l'histoire (*Liber synodicus de concilio Nicæno*) en langue copte. Quatre fragments de cet ouvrage, qui était perdu, furent découverts, par George Zoëga [1], et furent publiés dans le *Catalogus codicum Copticorum manuscriptorum musei Borgiani.* Malheureusement les épreuves de ce travail furent presque toutes perdues, par suite de la mort de Zoëga et de son protecteur, arrivée immédiatement après l'achèvement du travail, et aussi à la suite d'un procès que suscitèrent les héritiers [2]. Le savant cardinal Pitra [3] l'a publié de nouveau, avec une version latine et des notes [4], dans le premier volume de son *Spicilegium Solesmense* (Paris, 1852, p. 509 sq.) [5].

peut-être dans le but de supprimer un témoin important défavorable à la légende du baptême et de la donation de Constantin au pape Sylvestre. Cette opinion accueillie par Hefele dans sa 1re édition a disparu dans le 2e édition. Le livre IIIe est contenu en entier dans le ms. *miscellaneus græcus M. 88. sec. III*, de la bibliothèque ambrosienne découvert par Ang. Mai et décrit par Fr. Oehler dans *Zeitschrift für wisseschaftliche Theologie*, 1861, t. IV, p. 439-442. (H. L.)

1. George Zoëga, 20 décembre 1755, † 10 février 1809. Cet érudit illustre est incomplètement connu, quoique son rang ne soit pas au-dessous de ceux de savants tels que Winckelmann, Eckhel. Il existe sur lui une bonne notice biographique de F. G. Welcker : *G. Zoëga's Leben*, en tête de la *Sammlung seiner Briefe und Beurtheilung seiner Werke*, 2 in-8, Stuttgart, 1819. (H. L.)

2. On trouvera quelques détails sur cette affaire dans Champollion le jeune, *Observations sur le catalogue des manuscrits coptes du musée Borgia, à Velletri, ouvrage posthume de George Zoëga*, in-8, Paris, chez Sajou, 1811, 36 pages (extrait du *Magasin encyclopédique*, octobre 1811). Cette brochure fut publiée lorsque le bruit courut que l'ouvrage de Zoëga « ne passerait pas en France » ; et en effet, en 1850, dom Pitra n'y connaissait que deux exemplaires. Le titre complet est ; *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum qui in museo Borgiano Velitris adservantur auctore Georgio Zoëga dano, opus posthumum*, in-fol., Romæ, 1810. (H. L.)

3. J.-B. Pitra, 1er août 1812-9 février 1889 ; cf. F. Cabrol, *Histoire du cardinal Pitra*, in-8, Paris, 1893 ; Bellesheim, dans *Der Katholik*, 1893, t. I, p. 537-554 ; A. Battandier, *Le cardinal Pitra*, in-8, Paris, 1896. (H. L.)

4. Edition préparée par Th. Lenormant, 1802-1859, cf. *Historisches des Jahrbuch*, 1834, p. 286. (H. L.)

5. *De fragmentis primi concilii Nicæni, monitum secundi editoris.* Ce second éditeur est Ch. Lenormant qui possédait un des deux exemplaires, alors existant en France, de l'ouvrage de Zoëga, à la page 242 duquel on lit : « NUM. C. LIX (*codicum* Sahidicorum, *seu dialecto superioris Ægypti conscriptorum*), *folia novem lacera* (suit la pagination de ces feuillets), *quatuor paginæ conti-*

1. Le premier et le plus considérable de ces fragments renferme le symbole de Nicée avec les anathèmes prononcés contre Arius. Il n'y manque que les premières lignes. Puis viennent quelques additions de l'auteur du *Liber synodicus*. La première porte : « Ceci [28 est la foi que nos pères proclamèrent contre Arius et d'autres hérétiques, surtout contre Sabellius, Photin [1] et Paul de Samosate, et nous anathématisons ces adversaires de l'Église catholique qui ont été rejetés par les trois cent dix-huit évêques de Nicée. Les noms des évêques sont soigneusement consignés, c'est-à-dire ceux des évêques d'Orient, car les Occidentaux n'avaient pas à s'inquiéter de cette hérésie » [2].

guæ (qu'est-ce à dire ? peut-être veut-il désigner des feuillets de même format et même paléographie que les précédents) *notis numeralibus destitutæ. Characteres classis* VII *ad* VIII *transeuntis fragmenta actorum concilii Nicæni, quæ hic sistimus integra, una cum versione, quantum fieri potuit ad verbum reddita.* » Si on se rapporte aux spécimens que Zoëga donne des écritures qu'il désigne sous les noms de VIIe et de VIIIe classe, on constate que le manuscrit n'est pas ancien. « La description du caractère du manuscrit paraît indiquer une époque assez voisine de la conquête de l'Égypte par les Arabes... Le texte était disposé en deux colonnes (sur les feuillets *contigus*), ce qui n'avait pas lieu pour le reste du manuscrit. » Ch. Lenormant, *Mémoire sur les fragments du premier concile de Nicée conservés dans la version copte,* dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, 1853, t. XXIX, part. 2, p. 203. (H. L.)

1. Photin est de beaucoup postérieur au concile de Nicée ; cf. E. S Ffoulkes, *Photinus,* dans *Dictionn. of christ. biography*, t. IV, p. 394-395 ; Batiffol, *La littérature grecque*, 1897, p. 272-273. Photin paraît être mort en 376, il était évêque de Sirmium, en Illyricum. (H. L.)

2. *Spicilegium Solesmense,* t. I, p. 514, 529, note 1, 2. E. Révillout, *Le concile de Nicée et le concile d'Alexandrie d'après les textes coptes*, dans la *Revue des Quest. histor.*, 1874, t. XV, p. 333, donne de ce passage une traduction un peu différente : «... Les zélés serviteurs de Dieu ont pris à cœur d'écrire plus soigneusement les noms des Orientaux, car les Occidentaux n'ont pas communauté avec eux en ce qui concerne les hérésies. » Il est manifeste que les rédacteurs de cette glose ne sont pas les Pères de Nicée, puisqu'on leur donne ce titre : « nos Pères. » La disproportion du nombre des évêques orientaux et occidentaux peut ainsi s'expliquer par le fait que les rédacteurs de ladite glose se souciaient peu des noms des Pères occidentaux, et n'avaient ni le désir ni le loisir de consulter les rares survivants de Nicée — s'il en restait — rentrés dans leurs diocèses d'Occident pour apprendre d'eux les noms de leurs collègues et compatriotes au concile de 325. D'ailleurs se fût-on adressé aux évêques d'Occident, on risquait de ne rien savoir ; car il semble que les occidentaux avaient eux-mêmes si bien perdu la liste des Pères présents à Nicée qu'ils furent obligés d'avoir recours pour y suppléer à la version partielle publiée par le concile d'Alexandrie, en 362. C'est ce qu'on peut induire de l'identité presque absolue entre la version latine et la version copte. Dans l'antique ver-

Cette addition était depuis longtemps en latin dans la *Collection* de Hardouin [1] et dans celle de Mansi [2], et on l'attribuait générale-

sion latine la glose copte que nous avons citée reparaît presque textuellement, suivie semblablement de la liste des évêques et précédée de la profession de foi. (H. L.)

1. Hardouin, *Conc. coll.*, t. I, col. 311.

2. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 665 :... *propterea quod Occidentales non similiter quæstionem de hæresibus habuissent ;* un changement d'un mot et l'addition de deux autres permet de faire concorder exactement ce texte avec le texte copte : *Propterea quod Occidentales non simul quæstionem de hæresibus (instituere opus) habuissent.* Le texte latin présente une variante assez notable avec le texte copte : c'est l'omission des noms des hérésiarques Sabellius, Photin, Paul de Samosate, Manès, Marcion, Valentin. La présence du nom de Photin sur cette liste a entraîné Ch. Lenormant (résolu à soutenir à tout prix le caractère nicéen de la glose copte), à l'observation suivante. « Cette insertion du nom de Photin entre ceux des hérétiques du IIe et du IIIe siècle, a quelque chose de suspect et donne l'idée d'une interpolation, en tous cas ce n'est que d'une manière implicite et, en quelque sorte, par anticipation (!) que le concile de Nicée peut avoir condamné les opinions de Photin. Et, en effet, il est à croire que le texte grec ne contenait d'abord à cette place, la mention d'aucun nom propre, la *note latine* (Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 665) que nous avons citée plus haut doit représenter, en effet, la rédaction première (*quam hæresim cum auctoribus suis damnaverunt apud Nicæam*) et c'est en la transcrivant qu'on aura ajouté les noms des hérétiques condamnés ; *une chose certaine,* c'est que cette partie du texte s'allongeait à mesure qu'on en faisait des copies, car celle de Gélase de Cyzique *porte à son tour* le nom de Manès ou Manichée inséré entre ceux de Paul de Samosate et de Valentin. » *Mém. de l'Acad. des inscript.*, 1853, t. XXIX, part. 2, p. 263. M. Révillout a judicieusement montré (*Rev. des quest. hist.*, 1874, t. XV, p. 334, note 1) qu'il faut admettre pour le texte copte une rédaction postérieure, laquelle explique l'insertion du nom de Photin. Il n'est pas inutile de rapprocher du texte copte et du texte latin le passage perallèle dans Gélase de Cyzique. On y retrouve deux expressions notables identiques : *nos Pères* et *Manichéens, Manichéen,* à la place de Manès. Le texte de Gélase paraît être un mot à mot rigoureux, ou même un extrait d'un document grec qui aurait fait partie du portefeuille de Dalmatius dont nous avons parlé ; malheureusement Gélase a arrêté cet extrait à partir de la mention du catalogue épiscopal des Pères de Nicée, dont les noms sont absents de son ouvrage. Voici la formule en grec, en copte et en latin :

Αὐτή ἐστιν ἡ πίστις ἣν ἐξέθεντο οἱ ἐν Νικαίᾳ ἅγιοι ἡμῶν πατέρες, οἱ ὀρθόδοξοι ἐπίσκοποι, πρῶτον μὲν κατὰ Ἀρίου βλασφημοῦντος καὶ λέγοντος κτίσμα τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, καὶ κατὰ Σαβελλίου τε καὶ Φωτείνου, καὶ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως, καὶ Μανι-

ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲕⲁⲁⲥ ⲉ̀ϩⲣⲁⲓ ⲛ̄ϭⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲟⲧⲉ. ϣⲟⲣⲡ ⲙⲉⲛ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲉϥϫⲓⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲁⲣⲓⲟⲥ ⲉϥϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲉ̀ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲥⲱⲛⲧ ⲡⲉ. [ⲕ̄] ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲛ̄ⲕⲉϩⲁⲓⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉⲧⲉ

Hæc est fides, quam exposuerunt Patres : primum quidem adversus Arium blasphemantem et dicentem creatum esse Filium Dei ; postea adversus omnem hæresim extollentem se et insur-

ment à Denis le Petit. La seconde addition est une exposition plus détaillée de la foi orthodoxe, provenant également de l'auteur du *Liber synodicus*; elle porte [1] : « Nous n'adorons pas seulement, comme Sabellius, une personne divine, mais nous reconnaissons, suivant la prescription du concile de Nicée, un Père, un Fils, un Saint-Esprit; nous anathématisons ceux qui, comme Paul de Samosate, enseignent que le Fils de Dieu n'a pas existé avant la Vierge Marie, avant d'avoir été incarné, etc. Nous anathématisons de même ceux qui enseignent trois dieux et ceux qui nient que le *Logos* est le Fils de Dieu (Marcel d'Ancyre et Photin de Sirmium). » L'auteur met à la suite de ces deux additions un document qui est parvenu

χαίου. καί, Ουαλεντίνου, καὶ Μαρκίωνος, καὶ κατὰ πάσης δὲ αἱρέσεως, ἥτις ἐπανέστη τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ οὓς κατέκρινεν ἡ ἐν τῇ Νικαέων πόλει συνηγμένη τῶν ἁγίων ὀρθοδόξων σύνοδος ὧς τὰ ὀνάματα, καὶ τῶν ἐπαρχίων αὐτῶν, ἐστὶν ὑποτεταγμένα.

ⲥⲁⲃⲉⲗⲗⲓⲟⲥ ⲡⲉ ⲙⲛ̄ ⲫⲱⲧⲓⲛⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲛ̄ⲥⲁⲙⲟⲕⲁⲧⲉⲩⲥ (ⲙⲛ̄ ⲛⲓⲙⲁⲛⲓⲭⲁⲓⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲁⲗⲉⲛϯⲟⲥ) ⲙⲛ̄ ⲙⲁⲣⲕⲓⲱⲛ. ⲁⲩⲱ ⲧⲛ̄ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ϩⲁⲓⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ ⲛⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ ⲉ̀ϫⲛ̄ ⲧⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲛⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲕⲁⲧⲁⲕⲣⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ϭⲓ ⲡϣⲙ̄ⲧϣⲉⲙⲛ̄ⲧϣⲙⲏⲛ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ. ⲉⲧⲉ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲩⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲩⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲥⲡⲟⲩⲇⲁⲓⲟⲥ ⲛ̄ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲥⲡⲟⲩⲇⲁⲍⲉ ⲉ̀ⲉⲩⲕⲗⲁⲃⲉ ⲛ̄ⲛⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲛⲣⲙ̄ⲧⲁⲛⲁⲧⲟⲗⲏ ⲉⲧⲃⲉϫⲉ ⲙ̄ⲡⲉ (ⲛ̄ⲛⲉ)ⲛ̄ⲥⲁⲛⲉⲙⲛ̄ⲧ (ⲛⲉϣϣⲉ) ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲩ(ⲥⲧⲁ)ⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ (ϩⲓϫⲛ̄)ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲃⲉ ⲛ̄ϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ.

gentem contra catholicam et apostolicam Ecclesiam. Quam hæresim cum auctoribus damnaverunt apud Nicæam civitatem prædictam CCCXVIII episcopi in unum congregati, quorum nomina cum provinciis suis et civitatibus subter adnexa sunt ; sed studiosi servi Dei magis curaverunt Orientalium nomina episcoporum conscribere propterea quod Occidentales non similiter quæstionem de hæresibus habuissent.

1. Voici la traduction que Lenormant donnait de ce morceau : *Non honorantes enim personam unicam sicuti Sabellius, qui profitetur Patrem esse qui Filius, et illum etiam qui Spiritus sanctus ; sed ad normam primi scripti propositi in Concilio Nicæno, confitentes unum esse Spiritum sanctum vere, anathematizantes etiam eos qui dicunt, sicut Paulus Samosatensis, Filium Dei non exstitisse ante Mariam virginem, nec prius exstitisse quam gigneretur secundum carnem, et aliud esse Filium Dei, aliud quoque Verbum Dei, qui exstitit cum Patre ab æternitate, a quo omnia facta sunt, et qui, propter nos suscepta carne homo factus est in Virgine Maria. Anathematizantes etiam eos, qui tres deos renuntiant, et eos qui negant Verbum esse Filium Dei, ut qui omnino non sit, propterea enim anathematisamus hæreses omnes quas diximus, et (in primis) furorem, impietate plenum, Arianorum.* Pitra, *Spicil. Solesm.*, t. i, p. 514-515. (H. L.)

jusqu'à nous ; c'est la première moitié de la liste des évêques présents à Nicée, elle renferme cent soixante-et-un noms [1].

2. Le second et le plus court des fragments contient la deuxième partie du symbole de Nicée, reproduite avec plus ou moins d'exactitude. Aux mots *Spiritus sanctus* sont déjà ajoutés ceux-ci : *Qui procedit a Patre,* intercalation qui n'a pu avoir lieu qu'après le 2e concile œcuménique. Puis vient une nouvelle *Expositio fidei*, qui essaye d'exposer les conséquences du symbole de Nicée et qui est surtout dirigée contre Sabellius et Photin [2].

3. Le troisième fragment nous donne la fin de cette *Expositio fidei* [3]. Elle est suivie de deux additions attribuées à un archevêque Rufin, d'ailleurs inconnu. La première exprime la joie que donne à l'auteur la doctrine orthodoxe; la seconde porte que toutes les fois que les évêques se levaient, ils étaient trois cent dix-neuf, et qu'ils n'étaient que trois cent dix-huit lorsqu'ils étaient assis; on n'avait pu découvrir qui était ce trois cent dix-neuvième : car il avait tantôt la figure de l'un, tantôt la figure de l'autre. Finalement il avait été manifesté que c'était le Saint-Esprit. Rufin écrit ensuite un certain nombre de *Sententiæ synodi sanctæ;* mais quelques-unes de ces sentences
[37] portent sur des points dont il ne fut pas question au concile de Nicée, notamment sur la liberté humaine. Elles ont assez d'analogie avec l'*Expositio fidei orthodoxæ* qui se trouve dans le second et le troisième fragment.

4. Le quatrième fragment renferme la traduction en langue copte des 2e, 3e, 4e, 5e et 6e canons de Nicée; elle reproduit plus ou moins exactement le texte original grec, sans que jamais le sens principal soit altéré [4].

Ces quatre fragments coptes offrent certainement de l'intérêt pour un historien du concile de Nicée soucieux de connaître les sources; ils n'ont cependant pas l'importance et la valeur que Zoëga et dom Pitra ont cru devoir leur attribuer. Nous reparlerons de chacun de ces fragments à la place voulue dans notre histoire du concile de Nicée.

Pitra crut avoir découvert dans la collection des canons de Jean

1. Ch. Lenormant, *Mémoire sur les fragments du premier concile de Nicée conservés, dans la version copte,* dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 529-536. (H. L.)

2. *Id.*, t. I, p. 520-521. (H. L.)

3. *Id.*, t. I, p. 521-525. (H. L.)

4. *Id.*, t. I, p. 525-528. (H. L.)

de Constantinople [1], un autre acte synodal de Nicée, le canon concernant la fête de Pâques, mais l'écrit en question est de date bien plus récente et n'est autre qu'une exposition des décisions prises à Nicée au sujet de la célébration de cette fête [2].

Le 9 février 1872, M. Révillout a fait à l'Académie des inscriptions, à Paris, la communication suivante : « Il a été découvert au musée de Turin, dans un manuscrit copte du IVe siècle, un fragment des actes du concile de Nicée considérés comme perdus [3]. Ce fragment contient une partie des sentences du concile concernant la morale et traite en particulier des « sœurs des clercs. » Naturellement nous ne pouvons apprécier l'importance de cette nouvelle trouvaille avant de l'avoir vue et nous ne pouvons dire si elle vient à l'encontre de ce que nous avons déjà déclaré, à savoir qu'il n'existe pas d'autres actes du concile de Nicée que ceux que nous avons indiqués. Le sujet dont traite ce fragment Copte « les sœurs des clercs », permet toutefois de conclure que ce fragment doit avoir une certaine analogie avec le troisième canon de Nicée [4].

1. Ch. Lenormant, *Mémoire sur les fragments du premier concile de Nicée*, dans *Spicilegium Solesmense*, t. IV, p. 540 sq.

2. Voir plus bas, § 37. A. Hilgenfeld, *Der Paschastreit der alten Kirche nach seiner Bedeutung fur die Kirchengeschichte und for die Evangelienforschung urkundlich dargestellt*, in-8, Halle, 1860, p. 367 sq., démontre l'authenticité de ce canon pascal.

3. E. Révillout, *Le concile de Nicée d'après les textes coptes. 1re série de documents. Exposition de foi, Gnomes du saint concile*, in-8, Paris, 1873, 79 p. ; *Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques. 2e série de documents suivie d'une dissertation critique sur l'œuvre du concile promulgateur d'Alexandrie et ses conséquences historiques*, in-8, Paris, 1881, LXXII-216 p. ; *Le concile de Nicée d'après les textes coptes*, in-8, Paris, 1899. La critique de ces divers travaux a eu à distinguer les conclusions durables des interprétations hâtives, cf. L. Duchesne, dans le *Bull. critique*, 1881, t. I, p. 330-335 ; Batiffol, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1900, p. 252 sq. ; H. Achelis, *The Γνωμαῖ of the synod of Nicaea* (trad. W. E. Crum), dans *Journal of theological studies*, 1901, t. II, p. 121-129. (H. L.)

4. Les « gnomes » ou sentences du concile de Nicée nous sont aujourd'hui connues par deux manuscrits coptes et une partie d'un troisième manuscrit. Ce dernier, *Parisinus*. Bibl. nat., *ms. copte 129*, fol. 75-82, fin du Xe ou commencement du XIe siècle, est moins correct que les autres ; on peut citer encore un *ostracon* du Caire, cf. W. E. Crum, *Coptic ostraca*, n. 16, du VIIe siècle, contenant quelques sentences. Les deux manuscrits principaux sont ceux du musée Borgia (aujourd'hui à la Propagande) et de la bibliothèque de Turin. Le ms. Borgia a été publié par Zoëga, *Catalogus* (copte), p. 248 ; (latin) p. 256 ; Lenormant, dans *Spicil. Solesm.*, 1852, t. I, p. 523 sq., et traduct. française

L'auteur anonyme du livre intitulé Τὰ πραχθέντα ἐν Νικαίᾳ, dont il existe plusieurs manuscrits, prétend être contemporain du concile [288] de Nicée. Son opuscule, que Combefis a publié [1], et dont Photius a donné des extraits [2], renferme des erreurs manifestes : par exemple, que le concile de Nicée dura trois ans et six mois [3]. Il est en général de peu d'importance.

Nous en dirons autant du λόγος d'un prêtre de Césarée, nommé Grégoire, sur les trois cent dix-huit Pères de Nicée. Combefis, qui a également publié cet écrit [4], présume que l'auteur n'a probablement vécu qu'au VII[e] siècle [5]. Il appelle néanmoins ce livre *opus egregium* [6]; mais, à l'exception de quelques renseignements biographiques sur l'un des évêques présents au concile de Nicée, Grégoire n'a donné que des détails connus et des histoires de miracles bien contestables. Quoique la valeur de ces derniers opuscules ne soit

dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, 1853, t. XXIX, 2[e] partie, p. 241 sq. Postérieurement une continuation de ces sentences fut découverte à Naples par E. Révillout, *Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques, 2[e] série de documents*, dans le *Journal asiatique*, 1875, série VII, t. V, p 5-77, 209-266, 501-564; t. VI, p. 473-560. Le même érudit fut aussi le premier à publier le ms. de Turin : *Le concile de Nicée d'après les textes coptes, 1[e] série de documents. Exposition de foi. Gnomes du saint concile (papyrus du musée de Turin)*, dans le *Journal asiatique*, 1873, série VII, t. I, p. 210-288. [Ces textes sont réimprimés ainsi : « *1[re] série de docum.* » dans Révillout, *Le concile de Nicée*. t. I, part. 1, 1873, p. 25 (en copte), p. 55 (en français). et dans t. II, 1899. p. 519 (en copte) p. 92 (en français); « *2[e] série de docum.* », t. I, part. 2, 1881, p. 63 (en copte). Le ms. de Turin a été également édité par F. Rossi, dans *Memorie della reale Accademia delle scienze di Torino*, série II, t. XXXVI, part. 2, 1885, p. 120 (en copte), p. 170 (en italien); réimprimé dans Rossi, *Papiri copti*, t. I, part. 2. Le ms. de Turin est le plus ancien et la traduction italienne se trouve être en plusieurs passages d'une exactitude plus rigoureuse que la traduction française ; quant au ms. Borgia, les acquisitions récentes de la Bibl. nat. lui ont procuré les derniers feuillets de ce ms. et un feuillet final avec un colophon, de la main du scribe et d'un lecteur, dédiant ce « Canon » au monastère du patriarche Sévère à Rifeh, près Sioût ; la date est celle de l'ère des martyrs, 393 = 677 après Jésus-Christ. M. W. E. Crum, dans *Journal of theological Studies*, 1901, t. II, p. 122, note 3, a reconstitué cet important manuscrit en combinant les feuillets Borgia avec les feuillets Paris. (H. L.)]

1. Combefis, *Novum auctarium*, in-fol., Parisiis, 1648, t. II, p. 574 sq.
2. Photius, *Bibliotheca*, cod. CCLVI, *P. G.*, t. CIV, col. 105 sq.
3. Combefis, *op. cit.*, p. 583.
4. *Id.*, p. 547.
5. *Id.*, p. 567.
6. *Id.*, p. 567.

pas considérable, Hardouin et Mansi, venus après Combefis, auraient cependant dû les insérer dans leurs *Collections des conciles* : ces *Collections* renferment d'ailleurs tous les autres documents connus appartenant à l'histoire du concile de Nicée, et elles ont servi de base au récit que nous avons à en faire [1]. Nous parlerons plus loin des nombreux canons attribués au concile de Nicée, et d'un autre prétendu symbole dirigé contre Paul de Samosate [2].

1. Nous croyons utile d'inventorier ici les textes donnés par Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 635-1082 ; tous relatifs au concile de Nicée : col. 635 : *Historia concilii Nicæni* ; col. 641 : *Epistolæ quæ antecesserunt concilium Nicænum :* 1° *Epist. Alexandri episc. Alexandrini ad alterum Alexandrum ;* 2° *altera epistola Alexandri episc. Alexandriæ ;* 3° *Constantini oratio ad concil. Nic. de pace ;* 4° *Oratio Eutathii episc. Antiocheni ;* col. 663 : *Isidori præfatio concilii Nicæni ;* col. 665 : *Duplex expositio fidei Nicænæ* ; col. 665 : *Symbolum Nicæni concilii ;* col. 667 : *Canones XX Nicæni, interprete Herveto* ; col. 677 : *Iidem, lat. interprete Dionysio Exiguo præfixis titulis ;* col. 683 : *Iidem lat. ut apud Isidorum cum titulis ;* col. 685 : *tituli canonum ;* col. 692 : *Nota Romani editoris conciliorum generalium ;* col. 692 : *Subscriptiones Patrum latinorum ;* col. 697 : *Eædem subscriptiones ex aliis codicibus ;* col. 701 : *Fides Nicæna cum canonibus XXII, ex Ruffino ;* col. 705 : *Canonum XX Nicænorum Patrum paraphrasis arabica ;* col. 719 : *Epistola concilii ad Silvestrum papam* ; col. 720 : *rescriptum Silvestri,* lat ; col. 721 : *Epist. Silvestri ad concilium, lat.* ; col. 722 : *Libellus Eusebii Nicomediensis et Theogni Nicæni ;* col. 723 ; *Epistola concilii ad Ægyptios ;* col. 723 : *Epist. IV Constantini imper. ;* col. 725 : *Notæ Binii in conc. Nic. ;* col. 740 : *Notæ Gabr. Albaspinæi in IV canones Nicænos ;* col. 747 : *Nicæna œcumenica ex libello synodico* col. 747 : *Nicæna synodus ex libello sive epistola Photii ;* col. 751 : *eadem ex Nilo Rhodio ;* col. 751 : *eadem ex anonymo ;* col. 753 : *Historia Gelasii Cyziceni cum testimoniis variis* ; col. 756 : *De tempore quo celebratum fuit conc. Nic.* ; col. 759 : *Gelasii Cyziceni historia* ; col. 944 : *Notæ Binii in epistolam Alexandri Alexandrini et in epistolam Constantini ;* col. 981 : *Ejusdem concilii can. 84 latine ex arabico, interprete Abrahamo Echellensi ;* col. 1011 : *Patrum Nicænorum de monachis et anachoretis decreta eodem interprete ex Arabico* ; col. 1019 : *eorumdem variæ ecclesiasticæ constitutiones, eodem interprete ex Arabico ;* col. 1029 : *eorumdem decreta ex quatuor regum libris ad Constantinum ;* col. 1055 : *Concilii Nicæni præfatio eodem interprete ex arabico* ; col. 1065 : *Abrahami Ecchellensis dissertatio de auctoritate canonum Nicænorum arabicorum ;* col. 1071 : *ejusdem notæ in orientales editiones concilii Nicæni.* (H. L.)

2. Il fut fait au moins deux rédactions syriaques des canons du concile de Nicée. La plus ancienne fut entreprise par Marouta, évêque de Maipherkat, que le patriarche de Séleucie-Ctésiphon, Isaac, sollicitait d'aborder ce travail. Cf. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, in-fol., Romæ, 1728, t. III, part. I, p. 73 : *Catalogus Ebed Jesu.* La version de Marouta paraît reproduite dans les manuscrits *Add. 14526, Add. 14528* du British Museum et dans le ms. du musée Borgia, n. 4. F. Martin, *Patres antenicæni orientales*, dans Pitra, *Analecta sacra*, in-8, Parisiis, 1883, t. IV, p. 27 ; P. Cersoy, *Les manuscrits orientaux de*

24. La convocation par l'empereur.

Les lettres d'invitation au concile de Nicée, adressées par l'empereur Constantin le Grand aux évêques, n'existent malheureusement plus [1], et nous devons nous contenter de ce qu'Eusèbe dit à ce su-

Mgr David au Musée Borgia, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, 1894, t. IX, p. 368; Cowper, *Analecta Nicaena*, in-8, London, 1857. Les canons du concile de Nicée publiés par F. Martin, dans *Anal. sacra*, p. 224-240, 451-464, sont précédés : 1° d'une note chronologique ; 2° d'une lettre de Constantin aux Pères du concile ; 3° du symbole de la foi ; 4° d'une brève histoire dogmatique des actes du concile ; 5° d'une note sur la célébration de la Pâque. Ces cinq documents se trouvent dans le ms. 62 de la Bibl. nationale, du VIII[e] siècle. Les mss. de Londres ne renferment que les trois premiers ; le ms. du musée Borgia a, outre les canons syriaques, le symbole de la foi, la lettre de Constantin et une recension des *canones arabici* de Nicée, au nombre de soixante-treize. R. Duval, *La littérature syriaque*, in-12, Paris, 1899, p. 172, note 4. O. Braun, *De sancta Nicæna synodo, Syrische Texte des Maruta von Maipherkat nach einer Handschrift der Propaganda zu Rom übersetzt*, in-8, Münster, 1898, contient une liste des Pères, une lettre de Constantin avec l'ordre de brûler les écrits d'Arius ; des fragments des canons 15-20, d'une histoire de Constantin et d'Hélène, d'une histoire du monachisme et des persécutions ; un catalogue d'hérésies ; une explication du symbole de Nicée-Constantinople ; enfin les 73 canons de Maruta. On connaissait une rédaction d'origine égyptienne des pseudo-canons de Nicée ; les canons de Maruta donnent une rédaction inédite syro-nestorienne qui n'est rien moins que la rédaction originelle, faite d'après un texte grec ou, du moins, sous l'influence d'écrits grecs. Hefele les datait entre le VI[e] et le X[e] siècle ; nous voyons maintenant qu'ils remontent au V[e] siècle et M. Braun les croit bien l'œuvre de Marouta. Celui-ci avait fait adopter par le concile de Séleucie, 1[er] février 410, les canons de Nicée. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, 1904, p. 94. (H. L.)

1. La lettre de convocation impériale n'existe plus que dans Marouta, cf. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, in-4, Romæ, 1838, t. x, p. 31, et sur ce document, *præfatio*, p. IX. Cette même lettre de convocation a été publiée par P. Martin, *op. cit.*, t. IV, p. 224 ; p. 452 d'après les mss. du Brit. Mus., *Addit. 14526*, fol. 13 v. col. 1 ; *Addit. 14528*, fol. 14 v. Nous avons, dans la préface de cet ouvrage, discuté le fait théologique des convocations conciliaires par les empereurs ; nous n'y reviendrons pas ici ; nous donnons simplement la traduction : « Lettre de l'empereur Constantin aux CCCXVIII évêques. — Je pense que tous connaissent que rien ne me tient plus à cœur que la piété envers Dieu. Il m'avait paru bon précédemment de convoquer une assemblée d'évêques dans la ville d'Ancyre de Galatie ; aujourd'hui, pour bien des raisons, il m'a semblé utile de réunir cette assemblée dans la ville de Nicée de Bithynie, tant afin d'en rendre plus facile l'accès aux évêques d'Italie et d'Europe,

jet [1] : « L'empereur pria par des lettres *très respectueuses*, τιμητικοῖς γράμμασι, les évêques de toutes les contrées (ἁπανταχόθεν) de se rendre promptement à Nicée. » Rufin prétend que l'empereur y invita également Arius [2]. On ne sait pas si des invitations furent adressées [289] aux évêques étrangers à l'empire romain. Eusèbe affirme que l'empereur convoqua un concile œcuménique, σύνοδον οἰκουμενικὴν, mais il n'est guère facile de déterminer la valeur du mot οἰκουμένη [3]. Quoi qu'il en soit, Eusèbe et Gélase attestent la présence de quelques évêques étrangers au grand concile. « Un évêque de Perse, dit Eusèbe, assista au concile, et la Scythie elle-même était représentée parmi les évêques [4]. » Gélase ne parle pas d'un évêque de Scythie, c'est-à-dire d'un évêque goth ; mais il commence son ouvrage par ces mots : « Non seulement des évêques de toutes les provinces de l'empire romain, mais même des évêques de Perse assistèrent au concile [5]. » Les signatures des membres du concile qui existent encore (elles ne sont pas, il est vrai, d'une authenticité incontestable) sont d'accord avec Eusèbe et Gélase : car nous y trouvons un Jean, évêque de Perse [6], et Théophile métropolitain des Goths [7]. Socrate cite aussi ce dernier, dont il fait le prédécesseur d'Ulphilas [8].

Il n'est pas possible de déterminer si l'empereur Constantin, en convoquant les évêques, agit uniquement en son nom ou de concert

qu'à cause de la salubrité du climat et de la possibilité où je serai ainsi d'être présent et de prendre part à cette assemblée. Voilà pourquoi, frères très chers, je vous mande ma volonté qui est que vous vous rendiez sans délai dans la ville susdite de Nicée. Chacun de vous se préoccupant de ce qui est plus grave se hâtera en évitant tout retard, afin d'assister effectivement de sa personne aux délibérations. Dieu vous garde, frères très chers. » (H. L.)

1. Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. XX, col. 1060.

2. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. I, *P. L.*, t. XXI, col. 467.

3. Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. VII, *P. G.*, t. XX, col. 1060 sq. ; Gélase de Cyzique, *Commentarius actorum concilii Nicæni*, l. I, c. I, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 759.

4. Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. VII, *P. G.*, t. XX, col. 1061.

5. Gélase de Cyzique, *loc. cit.* Dès qu'il s'agit de désigner nominativement ces évêques, la difficulté surgit. L'Église de Perse était alors dans de grands troubles, cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris, 1904, p. 20-28. (H. L.)

6. *Id.*, p. 74 ; ce Jean, paraît-il, aurait succédé sur le siège épiscopal de Beit Slokh à Isaac, successeur de Ma'na. (H. L.)

7. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 694, 696, 699, 702.

8. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XLI, *P. G.*, t. LXVII, col. 345 sq. Cf. Scott, *Ulfilas, the apostle of the Goths*, in-8, London, 1885, p. 28. (H. L.)

avec le pape [1]; Eusèbe et les documents les plus anciens ne parlent

1. Pour la question de la convocation du concile œcuménique par le pouvoir civil, nous en avons parlé dans le « chapitre préliminaire » (p. 8). Pour s'en tenir d'une manière plus particulière à ce qui concerne le concile de Nicée, transcrivons ici le texte du VIe concile œcuménique : « Quand Arius entreprit de briser l'unité de la Trinité, Constantin, toujours auguste, et le vénérable Silvestre rassemblèrent immédiatement à Nicée un grand et célèbre concile dont se servit la Trinité pour formuler le symbole de la foi et infliger à la perversité arienne de justes châtiments. Quand Macédonius nia la divinité du Saint-Esprit et rabaissa le Seigneur au rang des créatures, le grand empereur Théodose et Damase, le diamant de la foi qui ne fut pas ébranlé par les attaques de l'hérésie, Grégoire et Nectaire rassemblèrent un concile dans cette ville impériale... » Un texte si formel semble ne laisser aucune chance de discussion à ceux qui prétendent soutenir que le concile de Nicée a été convoqué par Constantin sans consultation ni entente préalable avec le pape Silvestre. Les Pères du concile de 680 ne doivent cependant pas obtenir une absolue créance historique. A la suite de ce qu'ils disent touchant le concile de 325, ils attribuent la convocation du concile de 381 à l'empereur Théodose et au pape Damase ; or, c'est un fait avéré et indiscutable que la convocation du concile de 381 est l'œuvre exclusive de Théodose. Ni Damase, ni Grégoire n'y ont eu aucune part ; quant à Nectaire, à cette date, il n'avait pas encore reçu les ordres. Cette observation ne nous permet plus dès lors d'accorder au texte des Pères de 680 une valeur historique quelconque en ce qui concerne la convocation du concile de 325. Les documents contemporains concourent à montrer Constantin agissant seul dans toute cette affaire. Le discours d'ouverture de l'empereur (14 ou 16 juin) et les deux lettres du même prince notifiant le résultat des délibérations revendiquent pour lui seul le fait de la convocation. Il va plus loin et dans la lettre adressée à l'Église d'Alexandrie, il dit n'avoir agi en cela que par l'inspiration de Dieu. Personne ne songe à le contredire et, loin de là, on se plaît à proclamer que c'est Constantin qui a tout fait. Le concile n'en fait pas difficulté. Dans la lettre par laquelle il notifie le résultat des délibérations à l'Église d'Alexandrie, on lit ces mots : « Assemblés à Nicée en un saint et nombreux concile par le Dieu très bon, très grand et par les soins du prince qui lui est cher, Constantin, » Ἐπειδὴ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος καὶ τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως Κωνσταντίνου συναγαγόντος ἡμᾶς. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 77 sq. Du pape, il n'est pas question. La cause est, semble-t-il, jugée. Que peut-on tirer contre ce témoignage de la formule imprécise de Rufin, d'après lequel Constantin convoque le concile de Nicée sur l'avis de plusieurs évêques, *ex sacerdotum sententia* ? A moins de faire dire aux textes ce qu'ils ne disent pas, il est impossible de voir dans ces paroles autre chose qu'une consultation officieuse prise par l'empereur auprès de personnages ecclésiastiques qu'il ne nous est pas permis de nommer puisque Rufin a tu leurs noms. Mettre le nom du pape Silvestre parmi ceux des évêques consultés ne change rien à la conduite de l'empereur dont la convocation reste indépendante de l'aveu et de la collaboration du pape. Au reste, s'il fallait, à tout prix, proposer des noms pour ces évêques consultés, ceux d'Osius et d'Alexandre d'Alexandrie, qui se trouvaient à Nicomédie, en 325, se présen-

que de l'initiative de l'empereur, sans cependant nier positivement la participation du pape. Le VI[e] concile œcuménique, qui eut lieu en 680, dit au contraire : « Arius s'éleva comme adversaire de la Trinité, et aussitôt Constantin et Sylvestre convoquèrent (συνέλεγον) le grand concile de Nicée [1]. » Le *Liber pontificalis* affirme le même fait. A dater de ce moment, l'opinion que l'empereur et le pape s'étaient entendus pour convoquer ensemble le concile, se propagea de plus en plus; et quelle que soit la vivacité avec laquelle certains [290] auteurs protestants se sont élevés contre cette supposition [2], il est cependant vraisemblable que, pour une mesure aussi grave, l'empereur crut nécessaire de ne pas agir sans le consentement et la coo-

teraient naturellement. Toute cette question assez délicate a été étudiée avec une critique indépendante par F. X. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen,* in-8, Paderborn, 1897, t. I, p. 57 sq., et résumée par J. Turmel, *Constantin et la Papauté,* dans la *Revue catholique des Eglises,* 1906, t. III, p. 212-216. « La même école, écrit ce dernier, qui fabriqua des faux pour faire croire à une intervention de Silvestre dans la convocation du premier concile œcuménique, publia également des pièces dans lesquelles les évêques réunis à Nicée étaient censés avoir demandé et obtenu la confirmation pontificale. On n'a pas à s'arrêter ici sur cette mystification dont personne aujourd'hui n'est dupe. Toutefois, si l'on s'accorde à reconnaître que le texte officiel de la confirmation accordée par Rome aux décisions des Pères de Nicée ne nous a pas été transmis, la plupart des théologiens croient qu'il a existé et ils motivent leur sentiment par la profession de foi du concile romain de 485 où on lit que « appuyés sur la parole : *Tu es Petrus*, les trois cent dix-huit Pères réunis à Nicée ont attribué à la sainte Église romaine le droit de confirmer et de valider toutes choses ». En réalité, la profession de foi du concile romain de 485 dit que les évêques de Nicée ont reconnu au pape le droit de juger en dernier ressort les conflits ; mais elle ne s'occupe pas de la prétendue confirmation que ces mêmes évêques auraient demandée au siège apostolique. Elle n'a donc rien à faire ici. Ajoutons qu'elle confond, comme c'était l'usage à Rome, les décisions de Nicée avec celles de Sardique et qu'elle a en vue les canons du concile de 343 qui règlent le droit d'appel. En somme aucun acte spécial ne paraît être parti de Rome pour confirmer le premier concile œcuménique. Mais les envoyés du pape Silvestre ont apposé leur signature à ses décisions, et Bellarmin enseigne que cette signature est l'équivalent d'une confirmation pontificale. » (H. L.)

1. *Actio XVIII*, dans Hardouin, *Conc. coll.*, t. III, col. 1417 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 661.

2. En particulier Ittigius, *Hist. conc. Nicaeni,* §. 11. Cette question, malgré son intérêt historique très grand, n'a presque jamais été envisagée par les historiens qu'à travers leurs préoccupations confessionnelles. Cf. Hergenröther *Histoire de l'Eglise,* trad. Belet, in-8, Paris, 1880, t. II, p. 28-29 ; E. Vaucher, *Nicée,* dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IX, p. 617. (H. L.)

pération de celui qui était reconnu pour le premier évêque de la chrétienté. Ajoutons que Rufin avait déjà dit expressément [1] que l'empereur convoqua le synode *ex sacerdotum sententia*. S'il consulta plusieurs évêques sur la mesure qu'il avait en vue, il prit évidemment d'abord l'avis du premier d'entre eux, et la part que celui-ci eut à la convocation du concile fut certainement plus grande que celle des autres évêques; sans cela le VI[e] concile se serait sans doute exprimé d'une autre manière. Le témoignage de ce VI[e] concile a ici une véritable importance. S'il avait été célébré en Occident ou à Rome même, ces affirmations pourraient paraître suspectes à quelques critiques; mais il s'est tenu à Constantinople, à une époque où les évêques de cette ville commençaient à se poser en rivaux de celui de Rome et comme les Grecs formaient de beaucoup la majorité des membres du concile, leur témoignage en faveur de Rome, plus spécialement en faveur de la coopération de Sylvestre, peut être considéré comme irrécusable [2].

Pour rendre le voyage de Nicée possible aux uns, plus facile aux autres, l'empereur mit à la disposition des évêques les voitures publiques et les bêtes de somme de l'État, et durant le concile il pourvut abondamment à l'entretien de ses membres [3]. Le choix de la ville

1. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. I, *P. L.*, t. XXI, col. 467.

2. Pseudo Isidore a imaginé un concile pré-nicéen tenu à Rome en 324, dans lequel Arius aurait été condamné ; cette imagination est dépourvue de tout fondement. Cf. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 615 ; Walch, *Gesch. der Kirchenversammel.*, p. 142 sq.

3. Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. VI, IX, *P. G.*, t. XX, col. 1060, 1064. Constantin mit deux modes de véhicules à la disposition des évêques : chevaux ou bêtes de selle : coches ou chariots. Sur la poste romaine, cf. L. Maury, *Les postes romaines. Etude précédée d'une notice historique sur l'origine et l'organisation du service des Postes chez différents peuples anciens et modernes*, in-18, Paris, 1890. Le privilège de se servir de la poste impériale avait été accordé dès 314, aux évêques qui se rendaient au concile d'Arles (Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 463) ; cela équivalait au transport, aller et retour, aux frais de l'État. On possède encore le texte d'un des diplômes concédé à trois évêques donatistes mandés au concile. Voici ce document, probablement identique à ceux qui furent expédiés à l'occasion de l'assemblée de Nicée : *Ille princeps omnibus agentibus in illo loco. Nos Gaium I. V. partibus illis legationis causa direximus : ideo jubemus, ut locis convenientibus eidem a vobis evectio simul et humanitas ministretur hoc est, verhedi, sive paraverhedi tot, panes tot, vini mod. tot, cervisiæ mod. tot, lardi libr. tot, carnis tot, porci tot, porcelli tot, verveces tot, agni tot, anseres tot, phasiani tot, pulli tot, ova tot, olei libr. tot, gari lib. tot, mellis tot, aceti tot, cumini tot, piperis tot, costi tot, caryophylli tot, spicæ tot, cinnamomi tot, grani masticis tot, dactylae tot, pistaciæ tot, amygdalae tot, cerae*

de Nicée était aussi très favorable à un grand concours d'évêques. Située sur l'un des affluents de la Propontide, au bord du lac Ascanius, Nicée était très facilement abordable en bateau pour les évêques de presque toutes les provinces, notamment pour ceux de l'Asie, de la Syrie, de la Palestine, de l'Égypte, de la Grèce et de la Thrace. C'était une ville commerçante et des plus fréquentées, en relation avec tous les pays, à peu de distance de la résidence impériale de Nicomédie, et après elle la cité la plus considérable de la Bithynie [1]. [291]
Les siècles et la longue et oppressive domination turque se sont tellement appesantis sur elle que, déchue de son ancienne splendeur, elle n'est plus qu'un simple village sous le nom d'Isnik [2].

lib. tot, salis tot, olerum leguminum carra tot, faculae tot, pabul. equorum carra tot. Haec omnia tam eundo quam redeundo eidem ministrari in locis solitis et impleri sine mora procurate. Baronius, *Annales*, ad. ann. 314, n. 48. Humbert a reproduit ce document au mot *Cursus publicus*, dans Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. I, p. 1665, note. La fréquence des synodes provoqués par l'arianisme parvint à son comble sous Constance. L'emploi de la poste impériale par les évêques d'Orient et d'Occident devint un véritable abus. « L'usage continuel des chevaux de ce service par la foule des prélats qui, dans la pensée de faire triompher chacun son opinion, couraient de synode en synode, avait énervé les transports publics, » dit Ammien Marcellin, *Hist. rom.*, l. XXI, c. XVI. Après le concile de Sardique le désordre était tel que le peuple manifesta son irritation ; en 362, Julien retira ce privilège. (H. L.)

1. Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. VIII, *P. G.*, t. XX, col. 1061.

2. Le concile s'assembla dans la principale église de Nicée. Cette question est discutée. Il faut tout d'abord écarter le témoignage contraire contenu dans le titre du c. X, du livre III, de la *Vita Constantini*, parce qu'il est avéré que ces titres de chapitres ne sont pas d'Eusèbe, mais d'un scribe inconnu, postérieur et sans autorité. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVIII. *P. G.*, t. LXVII, col. 916 et Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. VII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 920 sq., avancent que le concile se réunit dans le palais impérial, résidence de Constantin à Nicée. Nicéphore reproduit l'affirmation de Théodoret sans se préoccuper de la contrôler. Le témoignage capital en pareil sujet sera nécessairement celui d'Eusèbe de Césarée, contemporain et siégeant à Nicée. Or celui-ci fait usage d'un terme ambigu : τῷ μεσαιτάτῳ οἴκῳ τῶν βασιλείων, ce qui peut s'entendre du palais impérial aussi bien que de l'église principale de la ville de Nicée. C'est ailleurs, au c. VII qu'il faut chercher la mention exacte de l'édifice dans lequel les Pères se sont réunis. Or on lit ces mots qui ne laissent place à aucun doute. Εἷς τε οἶκος εὐκτήριος, ὥσπερ ἐκ Θεοῦ πλατυνόμενος, ἔνδον ἐχώρει κατὰ τὸ αὐτὸ Σύρους ἅμα καὶ Κίλικας, κ. τ. λ. « Un édifice sacré, élargi en quelque sorte par la volonté du Dieu tout-puissant, reçut dans son enceinte Syriens et Ciliciens, etc. » Reste à expliquer les paroles suivantes du ch. X : Ἐν αὐτῷ δὴ τῷ μεσαιτάτῳ οἴκῳ τῶν βασιλείων, ὃς δὴ καὶ ὑπερφέρειν ἐδόκει μελέθει τοὺς πάντας, « dans l'édifice central du palais impérial qui dépassait en grandeur tous les autres. » Il ne

25. Nombre des membres du concile.

D'après Eusèbe il y eut au concile de Nicée plus de deux cent cinquante évêques, et la foule des prêtres, des diacres et des acolytes qui les accompagnaient était presque innombrable [1]. Quelques documents arabes postérieurs [2] parlent de plus de deux mille évêques, mais il est probable que les évêques ont été confondus avec les membres du clergé inférieur de telle sorte que le nombre des ecclésiastiques de tout rang présents au concile atteignit peut-être ce chiffre. Du reste, il faut qu'il y ait eu à Nicée plus d'évêques que n'en indique Eusèbe, car saint Athanase, qui fut témoin oculaire et membre du concile, parle à plusieurs reprises [3] d'environ trois cents évêques ; dans sa lettre *ad Afros* [4] il dit formellement trois cent dix-huit. Ce

peut s'agir ici de représenter le palais impérial de Nicée comme plus vaste que tous les autres palais impériaux, ceux de Rome, de Milan, d'Arles, de Nicomédie, puisque Nicée n'était qu'une résidence de passage ; c'est donc de la salle centrale que parle Eusèbe qui nous apprend qu'elle était plus vaste qu'aucune des autres salles du palais de Nicée. Ce fut donc dans cette salle que les évêques, après avoir tenu pendant plusieurs jours leurs réunions dans l'église, se rendirent en corps pour proclamer officiellement leur sentence en présence de l'empereur qui présida ainsi la dernière session comme il avait ouvert la première. Aujourd'hui un platane solitaire marque l'emplacement de l'église de Nicée. Cf. H. von Sybel, *Geschichte des ersten Kreuzzugs*, in-8, Dusseldorf, 1841, p. 334 sq. ; Stanley, *History of eastern Church*, p. 121. (H. L.)

1. Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. VIII, *P. G.*, t. XX, col. 1061.

2. J. Selden, *Eutychii Ægyptii, patriarchæ orthodoxorum Alexandrini... ecclesiæ suæ origines*, in-4, Londini, 1642, p. 71 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 1073 ; Beveridge, *Synodicon*, t. II, p. 43-44.

3. Athanase, *Historia arianorum ad monachos*, c. LXVI, *P. G.*, t. XXV, col. 772 ; *Apologia contra arianos*, c. XXIII, XXV, *P. G.*, t. XXV, col. 285, 289 ; *De synod. Arimin.*, c. XLIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 768.

4. S. Athanase, *Epistola ad Afros*, c. II, *P. G.*, t. XXVI, col. 1031. Il n'y a pas lieu de se montrer surpris outre mesure de l'incertitude qui règne touchant le nombre des membres d'une assemblée si célèbre, parce que la réaction arienne qui suivit le concile de Nicée semble avoir eu pour effet d'en faire détruire les actes. Le symbole et les vingt canons échappèrent à la malveillance. Les souscriptions furent moins favorisées. L'assemblée tenue à Alexandrie, par saint Athanase, en 362, et qui reçut des contemporains l'appellation de « Concile des Confesseurs », avait pour but de confirmer et de rétablir la foi de Nicée. Chaque confesseur apporta donc ce qui pouvait lui rester des décrets du grand concile, on promulgua de nouveau le symbole et les vingt canons, ensuite on rétablit les listes de Pères qui avaient souscrit aux délibérations de Nicée. Socrate, *Hist. eccles.*,

chiffre est presque généralement adopté, et Socrate lui-même, qui suit toujours Eusèbe dans les détails sur le commencement du concile de Nicée, et le copie textuellement, accepta également le chiffre de trois cent dix-huit [1], de même que Théodoret [2], Épiphane [3], saint

l. I, c. xiii, parlant de ces évêques, renvoie à l'exemplaire qui avait conservé leurs noms, c'est-à-dire le « Synodique d'Athanase » : Ὧν εἰς πλῆρες τὰ ὀνόματα κεῖται ἐν τῷ Συνοδικῷ Ἀθανασίου τοῦ Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπου. On remarquera εἰς πλῆρες : « en totalité. » Les souscriptions nous sont parvenues dans une cinquantaine de mss. de diverses langues, malgré cela la question du nombre des signataires demeure très obscure. Le chiffre de 318 Pères est fondé sur un rapprochement avec le nombre des serviteurs d'Abraham. Genèse, xiv, 14. Introduit par saint Athanase, patroné par saint Ambroise, saint Jérôme, saint Hilaire de Poitiers et Rufin, à partir du v[e] siècle il ne faisait plus l'ombre d'un doute. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. viii, *P. G.*, t. xx, col. 1061, parle de « plus de 250 évêques » et Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. vi, *P. G.*, t. lxxxii, col. 916 sq., après avoir accepté le nombre 318, revient plus tard, *Hist. eccles.*, l. I, c. vii, au nombre 270 qu'avait également adopté Eustache, évêque d'Antioche, *Homilia in « Dominus creavit me »*, *P. G.*, t. lxxxii, col. 920 sq. Cf. *Anonymus*, dans Mai, *Spicileg. romanum*, in-12, Romæ, 1825, t. vi, p. 608. Les listes épiscopales de Nicée ont été l'objet de travaux très distingués au cours de ces dernières années. Outre les listes publiées par Zoëga, P. Martin, etc., un grand nombre de manuscrits ont été collationnés. Le résultat de la double enquête conduite en Allemagne et en Angleterre se trouve consigné dans H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, *Patrum Nicænorum nomina, latine, græce, coptice, syriace, arabice, armenice*, in-18, Lipsiæ, 1898, p. lxxiii-266 ; C. H. Turner, *Ecclesiæ occidentalis monumenta juris antiquissima, canonum et conciliorum Græcorum interpretationes latinæ*, in-4, Oxonii, 1899, fasc. i, pars 1 : *Canones Apostolorum ; Nicænorum patrum subscriptiones ;* fasc. ii, pars 2, p. 97. Avec ces éditions critiques nous n'arrivons même pas au chiffre minimum d'Eusèbe. La liste de MM. Gelzer, Hilgenfeld et Cuntz ne fournit que 220 noms ; celle de M. Turner, 218 seulement. Tandis que les premiers ont établi leurs conclusions d'après des listes rédigées en six langues différentes, ils n'ont fait usage pour l'établissement de la liste latine que de quatre rédactions distinctes, tandis que le dernier éditeur a déterminé cinq rédactions différentes. En complétant, avec des renseignements pris de côté et d'autre, on arrive péniblement au nombre de 232 ou 237 Pères. Cowper, *Letter to the editor of the christian Remembrancer*, in-8, London, 1858, cite le catalogue du lecteur Théodore qui se trouve dans le catalogue des manuscrits de Bassano. Parmi les travaux inspirés par l'étude géographique des listes épiscopales de Nicée, il faut citer H. Gelzer, *Beiträge zur alten Geschichte und Geographie*, dans *Festschrift für Heinrich Kiepert*, in-8, Berlin, 1898 ; F. Delmas, *Les Pères de Nicée et Le Quien*, dans les *Echos d'Orient*, 1900-1901, t. iv, p. 87-92. (H. L.)

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. viii. *P. G.*, t. lxvii, col. 60 sq.

2. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. vi, *P. G.*, t. lxxxii, col. 916 sq. [Voir la note précédente relativement aux variations de Théodoret. (H. L.)]

3. Épiphane, *Hæres.*, lxix, n. xi, *P. G.*, t. xlii, col. 216 sq.

[292] Ambroise [1], Gélase [2], Rufin [3], le concile de Chalcédoine [4] et Sozomène, qui parle d'environ trois cent vingt évêques [5]. Dans le fait, le chiffre des évêques présents varia suivant les mois ; il fut peut-être moindre au commencement, ce qui permet de concilier les témoignages des deux témoins oculaires, Eusèbe et Athanase. Le chiffre de trois cent dix-huit étant admis [6], il était naturel qu'on le comparât aux trois cent dix-huit serviteurs d'Abraham [7] ; saint Ambroise [8], et beaucoup d'autres après lui, relevèrent cette analogie. La plupart de ces trois cent dix-huit évêques étaient Grecs ; parmi les Latins on ne compte qu'Osius de Cordoue [9], Cécilien de Carthage [10], Marc de Calabre, Nicaise de Dijon [11], Domnus de Stridon (en Pannonie) [12], les deux prêtres romains Victor et Vincent, représentants du pape Sylvestre [13]. Avec Osius de Cordoue, les membres les plus éminents

1. S. Ambroise, *De fide ad Gratianum*, l. I, n. XI, *P. L.*, t. XVI, col. 552.

2. Gélase de Cyzique, dans Mansi, *Concil. ampliss. collect.*, t. II, col. 818.

3. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. I, *P. L.*, t. XXI, col. 467.

4. *Conc. Chalced.*, actio II, dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 286 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 955.

5. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 912 sq.

6. Disons « supposé ». (H. L.)

7. *Genèse*, XIV, 14.

8. S. Ambroise, *loc. cit.*

9. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1905, p. 96-100 ; A. G Ernesti et P. C. Grenz, *Dissertatio qua Hosius concilio Nicæno non præsedisse ostenditur*, in-4, Lipsiæ, 1758. (H. L.)

10. La présence de Cécilien à Carthage était une démarche importante. Le 15 février 315, Félix d'Abtughi avait été justifié juridiquement du reproche de « tradition » et cette sentence entraînait du même coup la validité de la consécration épiscopale de Cécilien. Depuis lors, le parti donatiste n'avait pas désarmé et en se rendant à Nicée, prendre sa place parmi les évêques du monde entier, Cécilien donnait un démenti solennel à ses adversaires. (H. L.)

11. G. Morin, *D'où était évêque Nicasius, l'unique représentant des Gaules au concile de Nicée*, dans la *Revue bénédictine*, 1899, t. XVI, p. 72-75. Outre Dijon que proposent Labbe et Hefele, on a prononcé les noms de Digne en Provence et Die en Dauphiné. Cette dernière identification avait réuni les suffrages de Tillemont, Chastelain, Hauréau, Duchesne, avant la démonstration définitive présentée par D. G. Morin, confirmée par P. Lejay, *Ancienne philologie chrétienne*, dans la *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, 1900, t. V, p. 454 ; et subsidiairement par A. Pictet, *Quelques noms celtiques de rivières*, dans la *Revue celtique*, 1873-1875, t. II, p. 2 sq., et Helder, *Altceltischer Sprachschatz*, t. I, p. 12 45. (H. L.)

12. A ces noms il convient d'ajouter celui d'Eustorge de Milan. (H. L.)

13. Pour ces deux personnages, leur nom et leur rôle, voir Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. VII, *P. G.*, t. XX, col. 1061 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I,

du concile étaient les évêques des sièges apostoliques : Alexandre d'Alexandrie, Eustathe d'Antioche et Macaire de Jérusalem ; puis

c. xiv, *P. G.*, t. lxvii, col. 109 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. xvii, *P. G.*, t. lxvii, col. 912 sq. ; Ballerini, *De antiquis collectionibus et collectoribus canonum*, dans Galland, *De vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge*, t. i, p. 254 sq. [La liste donnée par Marouta de Maipherkat porte en tête les noms de Osius, Biton et Bitentis (Βίτων et Βικέντιος). Cf. Gelzer, *op. cit.* p. 52. C. Turner, *op. cit.*, p. 36-37. Nous ne dirons que peu de mots ici d'une question qu'il nous sera donné de traiter avec plus de développements dans le *Dictionn. d'archéol. chrét.* Il s'agit des attestations épigraphiques relatives aux Pères nicéens. L'anathème porté au nom des 318 Pères de Nicée est fréquent dans l'épigraphie chrétienne. Voici quelques exemples : D'abord la célèbre inscription de Bonusa, commentée par Jacuzio : ... ED ABEAT ANATEMA A IVDA SI QUIS ALTERUM OMINE SVPER ME POSVERI ANATHEMA ABEAS DA TRICENTI DECE [*m et o*] CTO PATRIARCHE QVI CHANONES ESPOSVERN ET DA SCA XPI QVATVOR EVGVAN[*g*]EIIA, Jacuzio, *De epigrammate SS. Bonusæ et Mennæ*, in-4, Romæ, 1758, p. 53 sq. ; — HABEAT ANATHEMA AD CCCXVIII PAT. Muratori, *Nov. thes. vet. inscript.*, p. MDCCCCLV, n. 1. Nous rencontrons cette formule en Orient, dans une inscription de Sparte, datée de l'an 1027, portant l'anathème contre ceux qui entreprendraient de modifier une fondation : ... ὅστις δὲ οὐκ ἀκούει καὶ ἀναιρεθῇ τὰ παρ' ἐμοῦ διορρησθέντα. ἵνα ἔχι τὸ ἀνάθεμα ἀπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ ἀπὸ τῶν τιη' π(ατέ)ρων κὲ τὴν ἀρὰν τοῦ Ἰούδα *Corp. inscr. graec.*, t. iv, n. 8704. Un texte du xvi[e] siècle gravé sur un tronçon de colonne trouvé à Tricara et conservé dans la cour de l'évêché. Les lettres font le tour de la colonne, mais comme celle-ci est adossée à un mur, il n'a pas été possible de tout lire. L'éditeur a cependant distingué les mots suivants : ... νὰ ἔχῃ τὰς ἀρὰς τ(ῶν) τ [ιη'] θεοφόρων πατέρων ἐν Νικαίᾳ συναχθέντων... Il est malheureusement impossible de savoir de quel édifice provient ce fragment. (L. Duchesne, *Mémoire sur une mission au Mont-Athos*, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, in-8, Paris, 1876, III[e] série, t. iii, p. 329 sq., n. 193) ; à Aphrodisias, en Phrygie, nous relevons cette formule : ὁ ῥίπτων χώματα ἐν τῷ τιχίῳ ἔχει τὸ ἀνάθεμα ἀπὸ τῶν τιη' πατέρων ὡς ἐχθρὸς τοῦ Θεοῦ †. (W. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, in-8, Oxford, 1896, t. ii, p. 545, n. 429. J. Selden, *Marmora Arundelliana*, in-4, Londini, 1628, p. 56, cite une inscription republiée et revisée par Corsini, *De notis Græcorum*, in-4, Florentiæ, 1749, dissert. III, p. LIII. Elle est datée de l'année 6833 (= 1325 apr. Jésus-Christ). Voici l'interprétation de Corsini... *vel si quis defraudaverit sive expenderit* (= alienaverit) *aliquid habeat ille imprecationes sanctorum CCCXVIII divinitus definientium Patrum*, etc. La formule au nom des 318 Pères fut également employée pour assurer l'exécution du legs. *Præclarissimum mihi visum est Placitum Roperti episcopi Euriæ descriptum ex codice bibliothecæ Christianæ num. 531, pag. 63 et 64, quo episcopus bona monasterio oblata eidem, lata judiciali sententia, confirmat, addito insuper anathemate, ut si quis immutare, rapere, usurpare præsumpserit :* ἔστω καὶ καταράμενος παρὰ Κυρίου Θεοῦ παντοκράτορος. καὶ παρὰ τῶν τιη' ἁγίων θεοφόρων πατέρων· κληρονόμος καὶ τὴν ἀράν Ἰούδά τοῦ προδότου. P. M. Paciaudi, *De sacris christianorum balneis*, 2[e] édit., in-4, Romæ, 1758, p. 164, n. 2. Cf. J. B. Ger-

venaient les deux Eusèbe de Nicomédie et de Césarée, Potamon d'Héraclée en Égypte, qui avait perdu un œil dans la dernière persécution ; Paphnuce de la Haute-Thébaïde et Spiridion de Chypre, tous deux célèbres par leurs miracles ; Paphnuce avait eu un œil crevé et le nerf de la jambe brûlé durant la persécution de Maximin. Un autre évêque, Paul de Néocésarée, avait eu les mains brûlées par des fers ardents que Licinius lui avait fait appliquer ; Jacques de Nisibe passait pour un thaumaturge ; on disait qu'il avait ressuscité des morts. On distinguait encore Léontius de Césarée, doué du don de prophétie, qui, en se rendant à Nicée, avait, en route, baptisé le père de saint
[293] Grégoire de Nazianze ; Hypatius de Gangre, saint Nicolas de Myre, en Asie-Mineure, si connu par ses générosités que, maintenant encore, on fait des cadeaux aux enfants au jour de sa fête [1]. Eusèbe pouvait dire avec raison : « Les uns étaient célèbres par leur sagesse, les autres par l'austérité de leur vie et leur patience, d'autres par leur modestie, quelques-uns étaient fort âgés, quelques autres pleins d'une fraîche jeunesse [2]. » Théodoret ajoute : « Plusieurs brillaient par les dons apostoliques, et beaucoup portaient sur leurs corps les stigmates du Christ [3]. »

Il n'est pas étonnant que, dans ces conditions, il se trouvât des ignorants parmi un si grand nombre d'évêques. Ce fut à tort cependant que l'évêque Sabin d'Héraclée, en Thrace, partisan de Macédonius, se moqua plus tard de l'ignorance générale des membres du concile de Nicée. Après avoir donné cours à ses rancunes d'hérétique, il ne rougit pas de copier un de ces Pères de Nicée, Eusèbe, l'initiateur de l'histoire ecclésiastique [4]. Socrate a démontré que

vasonius, *Lettre au marquis Frangipani*, dans *Miscell. Venez.*, t. v, p. 357, 428 ; Gori, *Symbolæ litterariæ*, in-8, Florentiæ, 1748, t. III, p. 227 ; Maraficetti, *Croniche e antichità di Calabria*, in-4, Padora, 1601, l. IV, c. XXVIII ; Lubini, *Abbatiarum Italiae notitia litteraria*, in-4, Romæ, 1643 ; Scionari, *Vita di S. Bartholommeo*, in-4, Roma, 1728, on y trouva quelques indications relativement à un monastère placé sous le vocable des 318 Pères, τῶν πατέρων, qui, avec le temps, se transforma en *Abbazia del Patirio*, près de Rossano. (H. L.)]

1. Il nous est matériellement impossible d'entrer ici dans des détails biographiques sur tous ces personnages sur lesquels il nous sera donné, espérons-le, de revenir dans un travail moins sommaire que ces simples notes. On trouvera dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 635-642, un discours intéressant sur les personnages les plus distingués de l'assemblée de Nicée. (H. L.)

2. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. IX, *P. G.*, t. XX, col. 1064.

3. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. VII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 920.

4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 65.

le même Sabin tomba encore dans d'autres contradictions [1].

Parmi les auxiliaires des évêques de Nicée, celui qui devint sans comparaison le plus célèbre fut Athanase, jeune diacre d'Alexandrie, qui avait accompagné son évêque Alexandre [2]. Né vers l'an 300 [3] à Alexandrie [4], il avait été consacré au service de l'Église par une circonstance toute particulière. Rufin raconte dans les termes suivants le fait tel, dit-il, qu'il l'a appris à Alexandrie de gens connaissant Athanase [5]. L'évêque d'Alexandrie Alexandre aperçut un jour, sur le bord de la mer, plusieurs enfants qui imitaient les cérémonies de [294] l'Église. Ils ne le faisaient pas à peu près, comme les enfants le font d'ordinaire dans leurs jeux, mais l'évêque remarqua qu'ils suivaient très exactement tous les rites ecclésiastiques. Athanase, qui figurait l'évêque, baptisa plusieurs catéchumènes se trouvant parmi ces enfants. Alexandre les interrogea, et ce qu'il apprit le convainquit, ainsi que son clergé, qu'Athanase avait

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 65.

2. *Id.*

3. Cette date est trop récente. O. von Lemm a publié dans les *Mémoires de l'Acad. impér. des sciences de Saint-Pétersbourg*, 1888, VIIe série, t. XXXVI, un très ancien éloge copte du saint : *Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens*, n. XI, p. 26. Ce document nous apprend qu'Athanase était âgé de trente-trois ans lors de son élévation à l'épiscopat, en 326 ou 328 ; sa naissance doit donc être fixée en 293 ou 295. (H. L.)

4. A Alexandrie, probablement ? On ne saurait dire plus. Sur cette période de l'enfance, les sources sont à peu près muettes. Ces sources sont les suivantes que nous indiquons une fois pour toutes : Panégyrique par saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXI, *P. G.*, t. XXXV, col. 1081 sq. ; S. Épiphane, *Hæres.*, LXVIII, n. 7-11 ; LXIX, n. 11 ; LXXII, n. 4 ; LXXVII, 2, *P. G.*, t. XLII, col. 194 sq., 219, 387, 642 sq. ; Rufin, Socrate, Sozomène, *Hist. eccles.*, la *Chronique* syriaque des lettres pascales, l'*Historia Acephala*. Pour la bibliographie des biographies anciennes, cf. F. Loofs, *Athanasius*, dans *Real-Encyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 1897, t. II, p. 194 ; X. Le Bachelet, *Athanase*, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. I, col. 2153-2154. Pour les détails biographiques, A. Robertson, *Select writings and letters of Athanasius. Prolegomena*, dans *A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the christian Church*, IIe série, Oxford, 1892, t. IV ; W. Bright, *Athanasius*, dans *A dictionary of christian biography*, 2e édit., London, 1900, t. I, et d'une manière générale U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Bio-bibliographie*, in-4, Paris, 1905, t. I, au mot *Athanase*.

5. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIV, *P. L.*, t. XXI, col. 487. Cette histoire est aujourd'hui, à juste titre, très contestée. Ainsi qu'on l'a fait observer, si l'événement arriva sous l'évêque Alexandre qui monta sur le siège patriarcal en 312 ou 313, Athanase né en 293 ou 295 n'était plus un enfant, il avait entre 17 et 20 ans. Ce récit ne paraît donc pas pouvoir être soutenu. (H. L.)

réellement administré le sacrement du baptême à ses petits camarades, et qu'il ne fallait que la confirmation de l'autorité ecclésiastique. Probablement que le jeune officiant n'avait pas voulu jouer, mais bien faire *quod fieri vult Ecclesia* [1]. Tous ces enfants furent, d'après le conseil de l'évêque, voués à l'état ecclésiastique, et bientôt Alexandre prit auprès de lui le jeune Athanase [2], l'ordonna diacre en 319 [3], et lui accorda une telle confiance qu'il l'éleva au-dessus de tous les autres ministres, et en fit par conséquent un archidiacre, quoiqu'il comptât à peine vingt ans [4]. Il est vraisemblable qu'Athanase prit part dès le commencement à la controverse arienne ; du moins Eusèbe de Nicomédie et d'autres attribuent à son influence le refus persévérant que fit Alexandre de se réconcilier avec Arius. « A Nicée, dit Socrate, Athanase fut l'adversaire le plus vigoureux des ariens [5]. » Il était en même temps l'homme le plus intelligent et le dialecticien le plus habile du synode. Cette aptitude à la polémique était d'un prix particulier dans la lutte contre des sophistes tels que les ariens ; aussi les évêques avaient-ils amené avec eux à Nicée les laïques instruits et d'habiles logiciens [6], pour prendre,

1. Se plaçant au point de vue historique, J. Lopin et B. de Montfaucon, *S. Athanasii opera*, in-fol., Parisiis, 1698, t. I, p. 9 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-fol., Bruxelles, 1732, t. VIII, p. 275 : Notes sur saint Athanase, note 2 ; J.-A. Schmidt, *Dissertatio de puero Athanasio baptizante*, in-4, Helmstadii, 1701 et 1726, montrent quelle mince créance on doit accorder à cette histoire que Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 311, n. 26, défend sans succès. (H. L.)

2. D'après le fragment copte édité par O. von Lemm, Athanase aurait été attaché au service de l'Église d'Alexandrie (*op. cit.*, p. 30-32) ; il y demeura six ans dans l'office de lecteur, puis devint secrétaire de saint Alexandre. (H. L.)

3. Cette précision est excessive. La controverse arienne éclata entre 318 et 320. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le nom d'Athanase se lit parmi ceux des diacres qui souscrivirent à la lettre encyclique adressée par saint Alexandre à ses collègues de l'épiscopat, *P. G.*, t. XVIII, col. 580 ; mais on n'en peut rien conclure sur la date précise de l'ordination diaconale d'Athanase. A cette période appartiennent les ouvrages de jeunesse : *Contra gentes* et *De incarnatione Verbi*. La haine des ariens pour Athanase date de ces années 318-320, *Apolog. contr. arian.*, VI, *P. G.*, t. XXV, col. 257. (H. L.)

4. Chronologie inexacte ; c'est vingt-cinq ou vingt-sept ans environ. Quant au titre d'archidiacre, malgré l'affirmation formelle de Gélase de Cyzique, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 808, nous restons indécis et renvoyons à notre dissertation du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.*, t. I, col. 2733 sq. (H. L.)

5. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t LXVII, col. 60 sq.

6. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 60 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 912 sq. Saint Cyrille d'Alexandrie,

comme Athanase et d'autres assistants non évêques, une part très active aux discussions qui précédèrent les délibérations et décisions proprement dites.

26. Date du concile.

[295]

Tous les anciens s'accordent à dire que le concile eut lieu sous le consulat d'Anicius Paulinus et Ceionius Julianus [1], 636 ans après Alexandre le Grand, par conséquent en 325 après Jésus-Christ [2]. On est moins d'accord sur le jour et le mois de l'ouverture du concile. Socrate dit qu'on a trouvé dans les procès-verbaux que le temps du synode (probablement du commencement du synode) fut le 20 mai [3]. Les actes du IV[e] concile œcuménique indiquent une autre date. Dans la II[e] session de cette assemblée, l'évêque Eunomius de Nicomédie fit la lecture du symbole de Nicée, et en tête de son exemplaire se trouvaient ces mots : « Sous le consulat de Paulinus et de Julianus, le 9 du mois des Grecs *dasius*, c'est-à-dire le 13 avant les calendes de juillet, à Nicée, dans la métropole de Bithynie [4]. » La Chronique d'Alexandrie donne la même date *XIII. Kal. Jul.*, et indique par conséquent le 19 juin. Pour concilier les données de Socrate et celles du concile de Chalcédoine, on pourrait peut-être fixer le commencement du concile au 20 et la rédaction du symbole au 19 juin. Mais Athanase [5] affirme formellement que les Pères de Nicée ne mirent point de date en tête de leur symbole, et il blâme les évêques ariens Ursace et Valens de ce que leur symbole était précédé d'une date déterminée. Par conséquent, les mots placés en tête de l'exemplaire du symbole de Nicée lu à Chalcédoine, devaient provenir non pas du concile de Nicée, mais de quelque copiste postérieur. On ne peut cependant pas non plus établir, comme Tillemont et quelques autres

Epist., I, *P. G.*, t. LXXVII, col. 16, rappelait aux moines égyptiens, qu'à Nicée, saint Athanase conquit l'admiration générale. (H. L.)

1. Sex. Cocceius Anicius Faustus Paulinus II et P. Ceionus Julianus. Cf. Borghesi, *Fastes*, t. V, p. 598. (H. L.)

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIII, *P. G.* t. LXVII, col. 105 sq.; *Concilium Chalcedonense*, Actio II, dans Hardouin, *Conciliorum collectio*, t. II, col. 286 ; Mansi, *Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. VI, col. 955.

3. Τῇ εἰκάδι τοῦ Μαΐου μενὸς, et non le *IX cal. junias*, comme traduit Valois.

4. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 286 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 955.

5. Saint Athanase, *De synodis Arimin.*, c. V, *P. G.*, t. XXVI, col. 688.

historiens ont voulu le faire, que cette date désigne le jour où le con-
[296] cile s'est réuni [1]. Quand même le synode n'aurait pas mis de date à son symbole, on peut très bien supposer que cette date a été mise plus tard, et continuer à croire que le concile s'ouvrit le 20 mai 325, et promulgua son symbole le 19 juin. Baronius trouva une troisième donnée chronologique dans un ancien manuscrit, attribué à Atticus, évêque de Constantinople, et d'après laquelle le synode aurait duré du 14 juin au 25 août [2]. Mais il est facile de concilier de la manière suivante cette date avec les deux autres : le synode fut convoqué pour le 20 mai ; l'empereur étant encore absent, on ne tint jusqu'au 14 juin que des délibérations et des discussions moins solennelles ; les sessions proprement dites s'ouvrirent le 14 juin, après l'arrivée de l'empereur ; le 19, le symbole fut rédigé ; puis on continua les autres affaires, telles que la controverse pascale, etc., et les sessions se terminèrent le 25 août [3].

Valois [4] et Tillemont [5] ont raisonné autrement. Le premier rejette

1. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, Bruxelles, 1732 ; Notes sur le concile de Nicée. Sur le jour qu'il s'est tenu. [La date d'ouverture du concile au 20 mai est adoptée par Hefele ; G. Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, in-12, Paris, 1891, p. 409 ; C. A. Bernoulli, *Nicänisches Konzil von 325*, dans *Real-encyklopädie fur protest. Theol. und Kirche*, 1904, t. XIV, p. 12 ; X. Le Bachelet, *Arianisme*, dans le *Dictionn. de théolog. cathol.*, 1903, t. I, col. 1794. J. Turmel, *Constantin et la Papauté*, dans la *Revue cathol. des Églises*, 1906, p. 204, adopte cette date : « Cette date n'est que conjecturale. Tillemont plaçait la réunion des évêques à la fin de juin et il avait peut-être raison ». (H. L.)]

2. Baronius, *Annales*, 1592, ad ann. 325, n. VIII.

3. Ouverture des sessions le 20 mai (Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 105 sq.) ; — conférences privées et discussions entre catholiques, ariens et philosophes (Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 60 sq.; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 912 sq.) ; — le 14 ou le 16 juin, arrivée de Constantin à Nicée et ouverture des sessions solennelles. D'après Tillemont, *op. cit.*, t. VI, p. 649, Constantin ne serait arrivé à Nicée qu'après le 3 juillet. D'après le *Cod. Theod.*, l. I, tit. II, l. 5, Constantin est à Nicée dès le 23 mai ; — du 14 au 19 juin les sessions sont remplies par des discussions entre catholiques, ariens et eusébiens et la rédaction du symbole, lequel, d'après la *Chronique d'Alexandrie*, fut promulgué le 19 juin C'est précisément au 19 juin que Tillemont place l'ouverture du concile, mais non la promulgation du symbole ; — peu après le 19 juin, exil d'Arius, de Secundus et de Théonas. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 921 sq. ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 77 sq. Le concile se prolonge du 19 juin au 25 août, jour de clôture des sessions. (H. L.)

4. Valois, note à Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 105 sq. ; et à Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XIV, *P. G.*, t. XX, col. 1069.

5. Tillemont, *Mém. hist. eccles.*, Bruxelles, 1732, t. VI, p. 271, 354.

la date de Socrate, et croit que le concile ne put se réunir dès le 20 mai 325. Il calcule qu'après la victoire de Constantin sur Licinius et le retour de l'empereur, la mission d'Osius à Alexandrie, son séjour dans cette ville, puis les préparatifs du synode et le voyage des évêques se rendant à Nicée ont dû prendre plus de temps ; et il regarde comme plus probable que le synode commença le 19 juin. Mais Valois suppose à tort que la grande bataille de Chalcédoine (ou de Chrysopolis), dans laquelle Constantin défit Licinius, a eu lieu le 7 septembre 324, tandis qu'on est plus fondé à croire qu'elle se livra un an auparavant, c'est-à-dire en 323 [1]. En admettant qu'en effet Constantin vainquit Licinius en septembre 324, et que le lendemain, comme le dit Valois [2], il arriva à Nicomédie, il resterait, à partir de ce jour jusqu'au 20 mai 325, plus de huit mois ; et ce temps suffit à un prince aussi énergique et aussi puissant que Constantin pour prendre bien des mesures, d'autant plus que le rétablissement de la paix religieuse lui paraissait une affaire d'une urgence extrême. En donnant le 19 juin comme le commencement du synode, Valois gagne [297] du reste bien peu de temps ; et comment peut-il prétendre que neuf mois ont suffi pour résoudre toutes les difficultés qu'il énumère, alors que huit mois lui paraissent insuffisants ?

Tillemont élève une autre objection contre la chronologie que nous adoptons ; d'après lui [3], Constantin n'arriva à Nicée qu'après le 3 juillet, tandis que nous plaçons au 14 juin l'ouverture des sessions solennelles du concile en présence de l'empereur. Tillemont en appelle à Socrate [4] qui rapporte « qu'après avoir terminé la fête célébrée en l'honneur de sa victoire sur Licinius, il partit pour

1. La bataille de Chrysopolis est du 18 ou 20 septembre 324 ; *Corp. inscr. lat.*, t. I, p. 402, la fixe au 20 septembre ; Idace, *Descriptio consulum*, *P. L.*, t. LI, donne la date du 18 septembre 324. Manso, *Leben Constantius der Grosse*, in-8, Breslau, 1817, p. 368, prouve la date 323 par la date de diverses lois de Constantin qui sont de la première moitié de 324 et ne peuvent être que postérieures à la défaite de Licinius. Tillemont, *op. cit*, et Clinton, *Fasti romani*, in-8, Oxonii, 1845, t. I, p. 374, avaient placé tous les faits de la guerre entre Constantin et Licinius en 323. V. Duruy, *Hist. des Romains*, in-8, Paris, 1885, t. VII, p, 122 ; G. Goyau, *Chronol. de l'empire romain*, p. 407, adoptent la date 323 ; O. Seeck, dans *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, 1889, p. 190-195, discute cette date et préfère 324. La date 324 est définitivement démontrée par P. Jouguet, *En quelle année finit la guerre entre Constantin et Licinius?* dans les *Compt. rend. de l'Acad. des inscr.* 1906, p. 231-236. (H. L.)

2. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XIV, *P. G.*, t. XX, col. 1069.

3. Tillemont, *op. cit.*, t. VI, p. 277, 354.

4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 60 sq.

Nicée ». Cette fête, d'après Tillemont, n'a pu être que l'anniversaire de la victoire gagnée près d'Andrinople le 3 juillet 323. Mais d'abord il est difficile d'admettre qu'on ait célébré deux fêtes particulières pour deux victoires aussi rapprochées que celles d'Andrinople et de Chalcédoine [1]; du reste, Socrate [2] ne parle pas d'une fête anniversaire, mais d'une fête triomphale proprement dite, et si nous examinons ce que cet historien [3] raconte des dernières tentatives de soulèvement faites par Licinius, nous sommes autorisés à penser que Constantin ne célébra de grande fête triomphale qu'après avoir réprimé toutes ces tentatives et après la mort même de Licinius. D'après Eusèbe [4] cette fête n'eut lieu qu'après la mort de Licinius. Nous n'avons pas à examiner si les bruits répandus sur les derniers soulèvements de Licinius étaient ou non fondés [5]. Si Constantin a fait répandre de faux bruits sur les projets de Licinius, il est naturel qu'il ait voulu ensuite les confirmer, en ordonnant une grande fête pour montrer au peuple sa joie d'avoir déjoué ces tentatives. Nous ne savons pas, il est vrai, la date exacte de l'exécution de Licinius ; mais elle eut probablement lieu vers le milieu de 324 [6], d'après d'autres en 325 seulement, et par conséquent la fête triomphale dont il s'agit put facilement être célébrée peu de temps avant le concile de Nicée.

27. Discussion.

Dans l'intervalle qui s'écoula entre l'ouverture du concile (20 mai)

1. L'anniversaire célébré par Constantin pourrait être celui de son entrée en campagne. Il quitta Sirmium à la fin du mois de mai 323, d'où il se rendit à Thessalonique et de là en Thrace. (H. L.)

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 60 sq.

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IV, *P. G.*, t. LXVII, col. 40.

4. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. II, c. XIX, *P. G.*, t. XX, col. 1077.

5. Gibbon, *Décadence et chute de l'empire romain*, t. II.

6. Clinton, *Fasti Romani*, t. I, p. 376-378, et Burckhardt, *Die Zeit Konstantin's des Grossen*, in-8, Leipzig, 1880, p. 334, donnent la date 324 sans indication de jour. Hertzberg, *Histoire de la Grèce sous la domination romaine*, in-8, Paris, 1886-1890, t. III, p. 207, propose mai 324 ; Tillemont, *Histoire des empereurs*, in-4, Paris, 1690, t. IV, p. 195, place ce fait dès la fin de 323 ; Idace, *Descriptio consulum*, le fait descendre jusqu'en 325 ; enfin L. Ranke, *Weltgeschichte*, in-8, Leipzig, 1881, t. III, p. 519, note 2, s'appuie sur le *Chronographe de 354*, qui donne à Licinius, quinze ans, quatre mois et seize jours de règne pour fixer la mort de ce prince à Thessalonique le 27 mars 324 ; cette date est adoptée par Goyau, *Chronol. de l'emp. romain*, p. 409. Nous adoptons 325. (H. L.)

et les premières sessions solennelles tenues en présence de l'empereur, eurent lieu entre les catholiques, les ariens et les philosophes, les conférences et les discussions dont parlent Socrate [1] et Sozomène [2]. D'après Socrate ces conférences précédèrent l'ouverture solennelle [298] du concile par l'empereur, et en confrontant son récit avec celui de Sozomène et de Gélase [3], nous voyons qu'Arius fut invité par les évêques à y assister et à y exposer en toute liberté sa doctrine [4]. Plusieurs de ses amis prirent la parole en sa faveur, et il compta parmi ses partisans jusqu'à dix-sept évêques, notamment Eusèbe de Nicomédie, Théognis de Nicée, Marin de Chalcédoine, Théodore d'Héraclée en Thrace, Ménophante d'Éphèse, Patrophile de Scythopolis, Narcisse de Cilicie, Théonas de Marmarica, Second de Ptolémaïs en Égypte, et dans une certaine mesure Eusèbe de Césarée [5]. En outre, un certain nombre de prêtres et même de laïques embrassèrent son parti : car, au dire de Socrate, beaucoup de laïques

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 60 sq.

2. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 912 sq. Il est vraisemblable que ce fut pendant les sessions préparatoires que les groupes se formèrent et que les partis se comptèrent. (H. L.)

3. Gélase, *Hist. conc. Nicæni*, l. II, c. VII, IX. Dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 808 sq., 821 sq.

4. Arius s'était rendu à Nicée sur l'ordre de l'empereur. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. I, *P. L.*, t. XXI, col. 467.

5. X. Le Bachelet résume ainsi l'aspect qu'on a voulu de nos jours donner à l'assemblée de Nicée : « Des auteurs modernes, s'inspirant de nos mœurs parlementaires, ont bien distingué dans ce concile une droite formée par le parti d'Osius et d'Alexandrie, une gauche composée d'Arius et de ses partisans extrêmes, comme Théonas et Second, un centre gauche occupé par Eusèbe de Nicomédie, enfin un centre droit dirigé par Eusèbe de Césarée ; mais il est difficile de reconnaître dans les documents primitifs des groupements aussi précis. Sozomène remarque seulement, d'une façon générale, que les uns voulaient s'en tenir à la foi traditionnelle, tandis que les autres prétendaient ne pas admettre sans examen les opinions des anciens. Les camps se tranchèrent : d'un côté, la majorité hostile à l hérésiarque et à ses doctrines ; en face, une minorité de dix-sept ou de vingt-deux évêques. Ce dernier compte est celui de Philostorge qui range parmi les partisans d'Arius non seulement Eusèbe de Nicomédie et son groupe de lucianistes, mais même Eusèbe de Césarée et Paulin de Tyr, *Supplem. Philostorgii*, *P. G.*, t. LXV, col. 623. » *Dictionn. de théolog. cathol.*, t. I, col. 1794. Nous croyons que l'on peut se représenter l'assemblée de Nicée comme comprenant une extrême-droite ayant pour *leaders* Alexandre d'Alexandrie, le diacre Athanase et Marcel d'Ancyre ; et une extrême-gauche ayant pour *leaders* Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée. Un vaste parti modéré s'inspirait d'un *leader* moins qualifié : Eusèbe de Césarée, et tentait d'opérer une conciliation entre des fractions irréconciliables. (H. L.)

instruits et de dialecticiens distingués assistèrent à ces conférences, et prirent parti, les uns pour, les autres contre Arius [1].

Du côté des orthodoxes, ce furent surtout Athanase et le prêtre Alexandre de Constantinople, fondé de pouvoir par son vieil évêque [2], qui luttèrent contre les ariens. Sozomène mentionne aussi ces conférences, au cours desquelles les uns voulaient rejeter toute innovation dans les choses de la foi, et les autres prétendaient qu'on ne pouvait admettre sans examen les opinions des anciens. Il ajoute que les plus habiles dialecticiens se rendirent célèbres et furent remarqués même par l'empereur. A partir de ce jour, Athanase, quoique simple diacre, fut considéré comme le membre le plus distingué de ces réunions. Théodoret fait le même éloge d'Athanase. Il conquit, dit-il, l'approbation des orthodoxes, au concile de Nicée, par sa défense de la doctrine apostolique, et s'attira la haine des ennemis de la vérité [3]. D'après Rufin son habileté dialectique (*sug-*
[299] *gestiones*) découvrit les ruses et les sophismes des hérétiques (*dolos ac fallacias*) [4].

Rufin, et Sozomène qui le copie souvent, parlent de philosophes païens présents au synode et à ces conférences, soit pour apprendre à mieux connaître le christianisme, soit pour essayer contre lui leur talent dialectique [5]. Gélase prétend qu'Arius amena avec lui ces philosophes païens, pour se faire aider par eux dans les discussions qu'il aurait à soutenir [6]; il rend compte avec des développements

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 60 sq.; Gélase de Cyzique, *op. cit.*. l. II, c. V, VII. dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 806, 818; Gwatkin, *Studies of arianism*, in-8, Cambridge, 1882, p. 37. A l'ouverture du concile les ariens étaient pleins de confiance. Ils comptaient sur l'inconsistance du parti que dirigeait Eusèbe de Césarée pour constituer une majorité tolérante gouvernée par les *leaders* de l'extrême-gauche. Ils escomptaient en outre les relations que possédait le parti dans les cercles influents de la Cour et les souvenirs de camaraderie du temps de l'école lucianiste. Cette belle confiance fut bientôt mise à une rude épreuve. (H. L.)

2. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 912 sq.; cet évêque avait nom Métrophante. (H. L.)

3. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 981.

4. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIV, *P. L.*, t. XXI, col. 486 sq.

5. *Id.*, l. I, c. III, *P. L.*, t. XXI, col. 469; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 916 sq.

6. Gélase de Cyzique, *Hist. Nicæni concilii*, l. II, c. XII, dans Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 387; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 826. Nous avons dit plus haut, que, d'après G. Loeschcke, *Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus*, in-8, Bonn, 1906, cette dispute serait un emprunt à un portefeuille

sans proportion [1], des prétendus débats entre le philosophe païen Phédon, soutenant les idées ariennes, et Eustathe évêque d'Antioche, Osius de Cordoue, Eusèbe de Césarée, etc., et dont le résultat, dit-il, fut la conversion du philosophe ; mais tout cela est assez peu vraisemblable. D'après Valois [2] ce récit, en particulier, est entièrement faux, et ce que Rufin rapporte des philosophes est pour le moins singulier [3]. L'un de ces philosophes, dit-il, ne put être vaincu par les plus habiles d'entre les chrétiens, et échappa toujours comme un serpent à toutes les preuves qu'on lui donna de la fausseté de ses doctrines. Finalement un confesseur, homme simple et ignorant, se leva et dit : « Écoute, ô philosophe, la vérité au nom de Jésus-Christ. Il y a un Dieu, qui a créé le ciel et la terre, qui a formé l'homme d'argile et lui a donné une âme. Il a créé par la vertu de sa Parole tout ce qui est visible et invisible ; cette Parole, que nous appelons le Fils, eut pitié des erreurs humaines, naquit d'une vierge, nous délivra de la mort par ses souffrances et sa mort, et nous a assuré par sa résurrection la vie éternelle. Nous l'attendons maintenant pour qu'il juge toutes nos actions. Crois-tu ce que je dis, ô philosophe ? » Le philosophe, miraculeusement ébranlé, resta quelque temps sans répondre et finit par dire : « Oui, cela me paraît ainsi, et rien n'est vrai que ce que tu as dit. » Le vieillard reprit : « Si c'est là ce que tu crois, lève-toi, suis-moi auprès du Seigneur et reçois le sceau de la [300]
foi. » Le philosophe se tourna alors vers ses disciples et ses auditeurs, les exhorta à embrasser la foi du Christ, suivit le vieillard et devint membre de la sainte Église [4]. Sozomène [5] et Gélase [6] ont répété le

rempli de pièces officielles que Gélase eut quelque temps à sa disposition. (H. L.)

1. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 829-875.

2. Valois, note à Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 60 sq.

3. Le procédé reparaît périodiquement dans l'histoire de l'ancienne apologétique. On ne doutait guère de la vertu de ce remède empirique après que tous les raisonnements avaient échoué. « On raconte que dans un couvent de la rue de Charonne, où elle avait été élevée, Mme du Deffand avait de bonne heure conçu des doutes sur les matières de foi, et elle s'en expliquait assez librement. Ses parents ne lui envoyèrent pas moins que Massillon en personne pour la réduire. Le grand prédicateur l'écouta, et dit pour toute parole en se retirant : « Elle est charmante ». L'abbesse insistant pour savoir quel livre il fallait donner à lire à cette enfant, Massillon répondit après un moment de silence : « Donnez-lui un catéchisme de cinq sous. » C.-A. Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, t. I, p. 413-414. (H. L.)

4. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. III, *P. L.*, t. XXI, col. 469.

5. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 916 sq.

6. Gélase de Cyzique, *op. cit.*, l. II, c. XIII, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 828.

récit de Rufin. Socrate raconte aussi le fait ; mais il ne dit pas que ce furent des philosophes païens qui prirent part à ces conférences : ses paroles semblent plutôt désigner les dialecticiens chrétiens qui avaient pris parti pour Arius.

28. Arrivée de l'empereur. Ouverture solennelle du concile. Présidence.

Pendant ces conférences préparatoires l'empereur arriva, et, si Socrate est exact [1], le synode fut solennellement ouvert le lendemain de la discussion avec le philosophe. D'après l'exposé de Sozomène [2], on pourrait croire que la session solennelle en présence de l'empereur, dont nous allons parler maintenant, n'eut lieu qu'à la fin des discussions sur Arius ; mais Sozomène, qui s'est visiblement servi du récit d'Eusèbe [3], nous apprend que le synode fut inauguré par cette solennité (ἡμέρας ὁρισθείσης τῇ συνόδῳ). Eusèbe la décrit ainsi : « Lorsque tous les évêques furent entrés dans le local destiné à leurs séances [4], et dont les côtés étaient occupés par un grand nombre de sièges, chacun se rendit à sa place et attendit en silence l'arrivée
[301] de l'empereur. Bientôt arrivèrent les fonctionnaires de la cour, mais seulement ceux qui étaient chrétiens, et lorsqu'on annonça l'arrivée de l'empereur tous les assistants se levèrent. L'empereur parut comme un envoyé de Dieu, vêtu d'or et couvert de pierres précieuses ; il était grand, élancé, beau et majestueux. A cet air de grandeur, il joignait une sincère modestie et une humilité toute religieuse ; il tenait les yeux modestement baissés vers la terre, et ne s'assit sur le siège d'or qui lui était préparé que lorsque les évêques lui en eurent donné le signal. Dès qu'il eut pris place, tous les évêques s'assirent. Alors l'évêque qui se trouvait immédiatement à la droite de l'empereur se leva [5] et lui adressa une courte allocution, dans

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 60 sq.
2. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 917 sq.
3. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. X, *P. G.*, t. XX, col. 1064.
4. Voir plus haut, p. 408, note 2.
5. « On dispute fort quel est cet evesque assis le premier du costé droit, qui harangua Constantin dans le concile de Nicée. » Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, Bruxelles, 1732, t. VI, p. 356, n'est pas seul, ainsi qu'il nous l'apprend, à traiter ce petit problème. Le titre des chapitres du *De vita Constantini*, l. III,

laquelle il remerciait Dieu du bienfait d'avoir donné un tel empereur. Après qu'il se fut assis, l'empereur parla d'une voix douce en ces termes [1] : « J'avais un ardent désir, mes très chers, de vous voir « rassemblés. Aujourd'hui, mon vœu est réalisé. Aussi je remercie « Dieu, le roi suprême, qui, outre les innombrables bienfaits dont il « m'a comblé, m'a accordé la grâce, la plus grande de toutes, de vous « réunir tous et d'être témoin du concert de vos sentiments. Qu'aucun « ennemi ne vienne donc désormais troubler cet heureux état de choses. « Maintenant que, avec le secours de Dieu Sauveur, ceux qui avaient « déclaré la guerre à Dieu sont renversés, empêchons le démon méchant « d'exposer par une autre voie la loi divine aux injures et aux calom- « nies. Les divisions intestines de l'Église de Dieu me paraissent plus « graves et plus dangereuses que les guerres et les autres conflits ; et « elles me font plus de peine que tout le reste. Quand Dieu, par sa « bonté, m'eut rendu victorieux de mes ennemis, je pensai qu'à l'avenir, « je n'aurais plus qu'à rendre grâces à la divinité et à me réjouir avec « ceux à qui Dieu, en se servant de moi, avait rendu la liberté. Mais « en apprenant qu'une division, à laquelle j'étais loin de m'attendre, « avait surgi parmi vous, j'ai compris que cette affaire n'était pas à [302]
« négliger. C'est pourquoi, désirant, par tous les moyens en mon pou- « voir, couper court à ce mal, je vous ai immédiatement rassemblés.

c. XI, *P. G.*, t. XX, col. 1065, et Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 917 sq., disent que cet orateur était Eusèbe de Césarée. H. Valois soutient ce sentiment par deux raisons assez fortes : l'une qu'Eusèbe jouissait en son temps d'une réputation considérable d'orateur ; l'autre que ce même Eusèbe témoigne avoir prononcé un panégyrique de Constantin pour ses vicennales, lorsque ce prince se trouvait au milieu de l'assemblée des ministres de Dieu, ce qui désigne bien clairement le concile de Nicée. Tillemont combat ces raisons par des arguments d'une faiblesse dont il n'est heureusement pas coutumier ; Hefele estime plausible le sentiment de H. Valois. Quoi qu'il en soit, Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. VII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 920 sq., prétend que celui qui porta la parole fut Eustathe d'Antioche, personnage éloquent et savant, très capable de s'être acquitté honorablement d'une mission assez difficile vu l'irritation des partis. Grégoire de Césarée a recueilli le discours prononcé par Eustathe, Baronius, *Annales* 1592, ad, ann. 325, n. 55 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 663 ; Labbe, *Concil.*, t. II, col. 633 ; on n'a aucune raison sérieuse de croire à l'affirmation de Théodoret, le discours en question étant certainement apocryphe. Tillemont incline en faveur de l'attribution de la harangue à saint Alexandre d'Alexandrie, mais il ne peut en apporter d'autre témoignage que celui de Nicétas. (H. L.)

1. Nous donnons la traduction du discours de Constantin par M. J. Turmel, *Constantin et la Papauté*, dans la *Revue catholique des Églises*, 1906, t. III, p. 204-205. (H. L.)

« J'éprouve, je dois le dire, une grande joie, en vous voyant dans cette « enceinte. Mais pour que mes vœux soient comblés, il faut que vos « cœurs soient unis et que l'on voie régner parmi vous la paix dont « votre consécration à Dieu vous fait un devoir d'être les apôtres. « Travaillez donc, ô chers ministres de Dieu, fidèles serviteurs de « celui qui est notre Seigneur et Sauveur à tous, travaillez à faire dis- « paraître toute dissension et à noyer vos controverses dans la paix. « En agissant ainsi, vous vous rendrez agréables au Dieu suprême et « vous me ferez une grande grâce à moi votre frère dans le service de « Dieu [1]. »

Constantin avait parlé en latin. Un assistant placé à côté de lui traduisit son discours en grec, et alors l'empereur céda la parole aux présidents du concile (παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις). L'empereur avait ouvert le concile en quelque sorte comme président d'honneur, et il continua à y assister ; mais la direction des discussions théologiques proprement dites était naturellement l'affaire des chefs ecclésiastiques du concile. Nous arrivons ainsi à la question de la présidence ; comme nous l'avons déjà traitée en détail dans l'*Introduction*, nous pouvons nous contenter de rappeler ici les conclusions que nous avons posées alors : Osius de Cordoue présida l'assemblée en qualité de légat du pape et avec le secours de deux prêtres romains, Vito (Vitus) et Vincent [2].

1. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. XX, col. 1068 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. VII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 920 sq., donne ce même discours, mais plus long : parce qu'il y a fait entrer des passages d'un autre discours du même prince. Quant à la harangue donnée par Gélase de Cyzique, *Hist. conc. Nicæni*, l. II, c. VII, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 808, elle ne mérite aucune créance. Constantin parla en latin, quoiqu'il entendît et parlât un peu le grec ; mais le latin demeura jusqu'en 397 la langue officielle pour les tribunaux de l'empire, *Cod. Justin.*, l. VII, tit. XLV, leg. 12 ; *Decreta a prætoribus latine interponi debent. Digest.*, l. XLVIII, t. I, 47. (H. L.)

2. Le fait de la présidence par Osius n'est pas si évident qu'il ne laisse place au doute, du moins à la discussion. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. VII, *P. G.*, t. XX, col. 1061, ne dit rien de plus que ces mots : « L'évêque de la cité impériale ne vint pas à cause de son âge, mais quelques-uns de ses prêtres le remplacèrent : πρεσβύτεροι δ'αὐτοῦ παρόντες τὴν αὐτοῦ τάξιν ἐπλήρουν. Victor Duruy a apprécié d'une manière plus fine qu'à son ordinaire la question de la présidence à Nicée. « On comprend, écrit-il (*Histoire des Romains*, in-8, Paris, 1885, t. VII, p. 181, note 1, que l'empereur ait donné la direction de débats si importants pour sa politique, à celui qui avait depuis longtemps sa confiance. Ce fut Osius qui signa le premier ce symbole. Quant à l'objection que Osius, simple évêque de Cordoue, ne pouvait prendre place au-dessus

29. Plaintes réciproques des évêques.

Lorsque l'empereur eut cédé aux présidents, προέδροις, la direction

de ceux d'Antioche et d'Alexandrie, on oublie que ce concile fut, pour Constantin, bien plus une affaire d'État qu'une affaire d'Église. Désireux de mettre un terme aux disputes qui troublaient ses provinces, il s'inquiétait peu qu'on donnât raison à Arius ou à Alexandre, mais il s'inquiétait beaucoup que la majorité arrivât à une conclusion dont il pût se servir pour imposer silence aux opposants, quels qu'ils fussent. Il avait donc besoin d'avoir la main dans cette assemblée, par lui-même ou par un homme à lui, et il l'eut. Théodose fera de même pour le second concile œcuménique, celui de Constantinople en 381, où ne parut ni légat de Rome, ni même un seul évêque d'Occident. » Eusèbe dit (*De vita Constantini*, l. III, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 1069) que l'empereur, après son discours, donna la parole aux présidents du concile, τοῖς τῆς συνόδου προέδροις. Par là, il faut entendre ceux qu'on appela plus tard les patriarches ou primats. On remarquera d'abord ce pluriel προέδροις, d'où il faut induire que la présidence du concile fut exercée par plusieurs. L'embarras s'aggrave dès qu'il s'agit de prononcer des noms. Jean d'Antioche et Théodoret se prononcent assez ouvertement en faveur d'Eustathe ; mais on rencontre la phrase de saint Athanase, *Apologia de fuga*, c. V, *P. G.*, t. XXV, col. 601, disant au sujet d'Osius : « Quel est le concile qu'il n'a pas présidé ? » Le nom d'Osius ne se recommande pas seulement des considérations politiques qui ont été exposées dans la présente note. Osius était *persona gratissima* auprès de l'empereur qu'il avait initié à la formule « homoousios » ; il était pour Constantin un ami depuis douze ans et plus peut-être et son rôle à Alexandrie en 324 avait commencé à attirer sur lui l'attention. Socrate, et la rencontre vaut la peine d'être remarquée, commence par le nom d'Osius le dénombrement des principaux membres du concile ; tandis que les listes de souscriptions dont on a parlé plus haut choisissent toutes ce même nom pour le placer en tête ; ce qui nous ramène évidemment à l'archétype de 362, dont elles procèdent. Ce ne sont pas là des preuves de fait, néanmoins un pareil ensemble de preuves morales nous paraît digne de considération. Reste à s'expliquer la raison d'un choix si éclatant tombant sur un personnage que ni sa science, ni son passé, ni l'illustration de son siège ne recommandaient particulièrement. Une désignation spéciale suppléerait à tout, et les théologiens avancent sans hésitation que ce fut en vertu de la délégation du pape que l'évêque Osius obtint la présidence ; mais là est précisément le point litigieux. Le texte de Gélase de Cyzique semble formel : « Osius vint à Nicée au nom de l'évêque de Rome avec les prêtres Vito et Vincentius. » *Hist. Nicæni concilii*, l. II, c. V, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 805. Mais ce texte est sujet à caution comme l'ouvrage entier dans lequel il se trouve. En outre, le pape Jules, dans sa lettre aux Antiochéniens, mentionne Vito et Vincentius et passe sous silence le nom et le personnage d'Osius. Enfin,

[303] de l'assemblée, la discussion commença, dit Eusèbe, et de vives récriminations s'élevèrent des deux côtés. Eusèbe veut dire sans doute que les ariens furent accusés d'hérésie par les orthodoxes, et que ceux-ci à leur tour furent attaqués par les ariens ; mais d'autres plaintes paraissent avoir été également soumises au concile. Des auteurs ajoutent que, pendant plusieurs jours, divers mémoires furent remis à l'empereur par les évêques s'accusant les uns les autres, par des laïques incriminant les évêques. Le jour désigné pour vider ces querelles, l'empereur apporta au concile toutes ces dénonciations scellées de son sceau, affirma ne les avoir pas lues, et les jeta au feu, en disant aux évêques : « Vous ne pouvez être jugés par les hommes, et Dieu seul doit prononcer sur vos contestations. » Suivant Socrate, il aurait ajouté : « Le Christ a ordonné de pardonner à son frère, si l'on veut obtenir pardon pour soi-même [1]. »

Il est possible que tout ce récit, tiré d'auteurs plus récents, ne soit qu'une amplification de la version d'Eusèbe au sujet des plaintes et des griefs soulevés par les évêques. Eusèbe, qui cherche toutes les occasions pour glorifier son héros, n'aurait certainement pas passé sous silence un acte aussi honorable pour l'empereur. Cependant on ne peut pas rejeter d'une manière absolue le récit de Rufin et de ses imitateurs, qui n'a rien d'invraisemblable [2].

30. Mode de délibération.

Nous avons peu de données sur le mode de délibération employé

puisque nous en sommes à ces témoignages tardifs, rappelons que le pape Etienne V, dans sa lettre à l'empereur Basile, donne la présidence du concile à Constantin : *An ignoras quod in prima synodo Nicæna, præsidente ibi sancto Constantino*... Hardouin, *Concil. coll.*, t. v, col. 1119. La question demeure douteuse et n'apercevant pas l'utilité d'une affirmation prématurée nous nous abstiendrons de prendre parti. (H. L.)

1. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 1069. Les ariens furent invités à exposer leurs vues et à les justifier. Cf. S. Athanase, *De decretis Nicæn. syn.*, 3, *P. G.*, t. XXV, col. 428. (H. L.)

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LVII, col. 60 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 912 sq. ; Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. II, *P. L.*, t. XXI, col. 468 ; Gélase de Cyzique, *op. cit.*, l. II, c. VIII, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 820. [On ne s'explique pas comment Constantin pouvait savoir que les mémoires qu'il jetait au feu sans les avoir lus étaient remplis de contestations des évêques. (H. L.)]

depuis l'ouverture solennelle du synode par l'empereur jusqu'à la promulgation du symbole. Eusèbe, après avoir fait mention des griefs portés par les évêques les uns contre les autres, continue ainsi [1] : « L'empereur écoutait tout avec une grande patience. Il suivait avec attention la discussion des problèmes. Il reprenait les assertions émises en les corrigeant ou en les adoucissant, de manière à empêcher les dissertations de dégénérer en conflits. Il témoignait de la bienveillance à tous et il faisait usage de la langue grecque qui ne lui était pas étrangère. Son affabilité gagnait les cœurs. Il portait, grâce à la force de ses arguments, la conviction dans certains esprits. Ceux qu'il ne pouvait pas convaincre, il les faisait rougir par la force de ses paroles. Quand quelqu'un parlait jndicieusement, il lui don- [304]
nait des éloges. Il prêchait à tous la concorde. Il arriva à ses fins et il mit tous les esprits d'accord sur le point en litige [2]. »

Socrate [3], de même que Sozomène [4], décrit les discussions comme fait Eusèbe et presque avec les mêmes mots. Nous pouvons donc conclure de leur témoignage et plus encore du récit de Rufin [5], que les discussions entre ariens et orthodoxes, commencées dès avant l'ouverture solennelle du concile, continuèrent encore quelque temps en présence de l'empereur. Quant à la durée de ces débats, Gélase [6] nous apprend que « l'empereur siégea pendant plusieurs mois avec les évêques » ; mais il est évident qu'il confond les discussions qui eurent lieu avant l'ouverture solennelle du synode par l'empereur avec les délibérations qui suivirent, et il s'imagine que l'empereur assista même aux délibérations préliminaires.

Rufin, prétend de son côté, « qu'on tint alors des sessions quotidiennes, et qu'on ne voulut pas décider à la légère une affaire si grave ; Arius fut souvent appelé au sein de l'assemblée, on discuta sérieusement ses opinions, on considéra attentivement ce qu'il fallait leur opposer. La majorité rejeta le système impie d'Arius, et les confesseurs surtout se prononcèrent énergiquement contre cette

1. Nous donnons la traduction de ce passage d'après M. J. Turmel, *op. cit.*, p. 205.

2. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 1069.

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 60 sq.

4. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XX, *P. G.*, t. LXVII, col. 920.

5. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. II, *P. L.*, t. XXI, col. 468.

6. Gélase de Cyzique, *op. cit.*, l. II, c. VIII, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 820.

hérésie. » Il n'est dit nulle part si des membres non évêques furent admis à ces débats, comme ils l'avaient été pour les premiers. Sozomène [1] ne parle que des évêques qui discutèrent ; Eusèbe ne dit rien d'une telle exclusion, mais il est très vraisemblable que des hommes tels qu'Athanase et le prêtre Alexandre de Constantinople durent prendre la parole dans une si grave question. Parmi les évêques, Marcel d'Ancyre se signala entre tous comme adversaire des ariens [2].

L'analogie qu'on peut supposer avoir existé entre le concile de Nicée et les conciles postérieurs, a fait admettre qu'à Nicée les membres du synode se divisèrent en commissions ou congrégations particulières, chargées de préparer les matières des sessions géné-
[305] rales [3]. Mais on ne trouve aucune trace de ce fait dans les anciens documents ; le récit d'Eusèbe [4] et des autres fait plutôt présumer qu'il n'y eut pas de commissions de ce genre, mais seulement des sessions générales des évêques.

Nos renseignements sur ces sessions laissent malheureusement beaucoup à désirer et, sauf ce que nous venons de voir dans Eusèbe et ses continuateurs, il nous est parvenu peu de détails. Gélase lui-même, d'ailleurs si prolixe, n'en dit pas plus qu'Eusèbe et Rufin. Nous lui aurions été bien plus reconnaissants, si, au lieu des discussions longues, stériles et invraisemblables du philosophe païen Phédon, il nous avait rapporté quelques-unes des discussions théologiques.

31. Paphnuce et Spiridion.

Quelques détails fournis par Rufin ne portent pas non plus sur ces discussions dogmatiques avec les ariens, mais concernent personnellement deux évêques remarquables qui étaient présents au concile. Le premier était Paphnuce d'Égypte, qui, dit-il, fut privé de l'œil droit et eut le nerf de la jambe brûlé durant la persécution de l'empereur Maximin. Il avait opéré de nombreux miracles, chassé

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. xx, *P. G.*, t. LXVII, col. 920.
2. Saint Athanase, *Apologia contra arianos*, c. XXIII, XXXII, *P. G.*, t. XXV, col. 285, 301.
3. Moehler, *Athanasius*, t. I, p. 229.
4. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XIII, *P. G*, t. XX, col. 1069.

les mauvais esprits, guéri les malades par ses prières, rendu la vue à des aveugles, guéri des paralytiques. L'empereur Constantin l'avait en si haute estime qu'il l'invitait souvent à venir dans son palais et baisait dévotement l'orbite de cet œil perdu pour Jésus-Christ [1].

Le second était Spiridion [2], de Chypre; de berger devenu évêque, il continua à garder des troupeaux et se rendit célèbre par ses miracles et ses prophéties. Une nuit que des voleurs avaient pénétré dans sa bergerie, ils y furent retenus par des liens invisibles, et le lendemain matin le vieux pasteur aperçut ces larrons faits miracu- [306]
leusement prisonniers. Il les délivra par sa prière et leur fit cadeau d'un bélier, afin qu'ils n'eussent pas pris une peine inutile. Une autre fois il obligea sa fille Irène, déjà ensevelie, à lui répondre du fond de son tombeau et à lui dire où elle avait placé un dépôt qu'un négociant lui avait confié ; Irène donna l'indication demandée. Tel est le récit de Rufin [3], répété par Socrate [4] et Gélase [5].

1. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. XXI, col. 470.

2. Spiridion occupa le siège épiscopal de Trimithus, en Chypre. Sa présence à Nicée doit être notée avec d'autant plus de soin que son nom ne se trouve pas sur les listes des évêques chypriotes présents au concile. Le fait est d'autant plus remarquable que la réputation de Spiridion avait été plus grande et néanmoins son nom fut oublié lors de la reconstitution des listes par saint Athanase en 362. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 104 sq., tenait de quelques chypriotes les récits qu'il a faits au sujet de Spiridion. L'histoire relative à l'évocation d'Irène est un des épisodes les plus documentés du folk-lore oriental, il s'est infiltré jusqu'en Pologne. Spiridion fut le héros d'un autre récit légendaire. On lui faisait manger du porc en carême et donner pour excuses à son hôte abasourdi d'une telle licence : « Pour les purs tout est pur. » C'est également à l'évêque de Trimithus qu'on a imputé l'histoire rapportée plus haut de la conversion d'un philosophe païen à Nicée par la récitation de la règle de foi. Glycas et le Métaphraste sont les auteurs de cette attribution dont Rufin ne dit rien ; ce qui peut, à la rigueur, suffire à prouver son peu de fondement. Saint Athanase, *Apologia*, mentionne la présence de Spiridion au concile de Sardique. (H. L.)

3. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. IV, V, *P. L.*, t. XXI, col. 470 sq.

4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XI-XII. *P. G.*, t. LXVII, col. 101 sq.

5. Gélase de Cyzique, *Hist. concil. Nicæni*, l. II, c. IX-XI, dans Mansi, *Concil. ampliss. collect.*, t. II, col. 821.

32. Débats avec les Eusébiens.

Athanase nous donne quelques détails sur l'intervention d'un tiers parti connu sous le nom d'eusébien. Il se composait, au temps du concile, d'environ douze à quinze évêques dont le chef était Eusèbe de Nicomédie, qui leur donna son nom. Théodoret dit à leur sujet [1] : « Ils cherchaient à cacher leur impiété et favorisaient secrètement les blasphèmes d'Arius. » Eusèbe de Césarée, qui a écrit l'histoire de l'Église, se rangea souvent de leur côté, quoiqu'il s'éloignât plus de l'arianisme que les eusébiens et qu'il se rapprochât davantage de la doctrine orthodoxe. Si nous voulions employer des expressions en usage dans les assemblées parlementaires modernes, nous pourrions dire : à Nicée les évêques orthodoxes formaient avec Athanase et ses amis la droite, Arius et ses quelques partisans la gauche, tandis que le centre gauche était occupé par les eusébiens et le centre droit par Eusèbe de Césarée.

Athanase raconte [2] que « le tiers parti eusébien fut très nettement invité par les Pères de Nicée à s'expliquer sur ses opinions et à les
[307] faire connaître d'une manière explicite. Mais à peine eurent-ils commencé à parler qu'ils furent convaincus d'erreur », tellement se manifestait leur tendance vers l'arianisme. Théodoret [3] fait probablement allusion à ce fait lorsqu'il rapporte, d'après un écrit d'Eustathe d'Antioche, que les ariens (formellement appelés eusébiens au chapitre VIII) remirent au synode un symbole rédigé par Eusèbe; le symbole fut rejeté avec de grandes marques de mécontentement, comme entaché d'hérésie. Dans ses notes sur Théodoret [4], Valois

1. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. VII, *P. G.*, t. LXXXI, col. 920.

2. Saint Athanase, *De decretis synod. Nicæni*, c. III, *P. G.*, t. XXV, col. 420.

3. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. VII, VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 920-921. La formule de foi présentée par les évêques eusébiens fut non seulement désapprouvée mais lacérée sur-le-champ. Théodoret, à qui nous devons ce détail, parle ensuite d'un écrit qu'Eustathe d'Antioche qualifia plus tard de blasphème d'Eusèbe, τὸ γράμμα τῆς Εὐσεβίου βλασφημίας. (H. L.)

4. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. VII, VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1532. Malgré la science et les raisons de H. Valois, on hésite sur le parti à prendre dès qu'il s'agit de déterminer le rapport entre la formule présentée au concile, l'écrit eusébien et l'auteur de ces documents. Nicéphore Calliste les attribue positivement à Eusèbe de Nicomédie, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. XVIII, *P. G.*, t. CXLVI, col. 73; cette opinion est assez généralement suivie. Tillemont et Valois ont

émet l'opinion que le symbole en question fut rédigé, non par Eusèbe de Nicomédie, mais par Eusèbe de Césarée. Nous verrons plus tard que ce dernier soumit au concile un autre symbole, qui n'aurait certainement ni mérité ni provoqué un si vif mécontentement des évêques. D'ailleurs saint Ambroise affirme qu'Eusèbe de Nicomédie soumit au concile un écrit hétérodoxe [1].

Lorsque les eusébiens virent que le concile voulait rejeter les principales expressions proposées par les ariens, savoir : le Fils est ἐξ οὐκ ὄντων, un κτίσμα, un ποίημα, il n'est pas immuable de nature (τρεπτῆς φύσεως) et ἦν ὅτε οὐκ ἦν, ils s'ingénièrent à faire accepter à la place, pour formuler la doctrine de l'Église, des expressions tirées des saintes Écritures, dans l'espoir que les expressions seraient assez vagues et assez générales pour permettre une interprétation favorable à leur doctrine. Athanase, qui rapporte ce fait [2], ne dit

étudié cette question avec une grande attention. Tandis que Valois, *loc. cit.*, soutient l'identification de la profession de foi présentée au concile et de l'écrit eusébien, Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 2e édit., t. VI, p. 654-655, adopte le parti contraire. (H. L.)

1. Les paroles d'Eustathe d'Antioche relativement à l'écrit eusébien peuvent se rapporter à une lettre d'Eusèbe de Nicomédie ; celle-là même dont parle saint Ambroise, *De fide*, l. III, c. XV, *P. L.*, t. XVI, col. 614. Si on rapproche le témoignage de saint Ambroise du récit d'Eusèbe de Césarée relativement à sa propre attitude durant le concile, on se trouve amené à distinguer : 1° la lettre de l'évêque de Nicomédie ; 2° le symbole présenté par l'évêque de Césarée. On ne peut guère se dispenser de recourir, pour comprendre le détail de cet épisode, à la lettre écrite par Eusèbe à son Église afin d'expliquer sa conduite au concile. *P. G.*, t. XX, col. 1537 sq. (H. L.)

2. Saint Athanase, *Epist. ad Afros*, c. V, *P. G.*, t. XXVI, col. 1038. Le symbole romain primitif, dit symbole des apôtres, ne suffisait plus dans sa concision énergique à prévenir les interprétations captieuses ; on le prit comme point de départ afin d'y insérer les développements nécessaires. Dans l'histoire entière du symbole on voit qu'on a procédé par dilatation progressive et précision graduelle de la formule immuable et nécessairement telle, puisqu'elle était la « règle de foi ». On voit que les eusébiens, moins radicaux que les ariens qui niaient tout net, se contentaient d'interpréter ou, si on le veut, en souvenir d'un mot célèbre, de « solliciter les textes ». Ce système d'ambiguïté eut pour résultat immédiat de forcer les Pères à trouver des définitions d'une déconcertante clarté. Ainsi, ils distinguèrent d'abord entre la génération du Fils et la création des choses finies et se trouvèrent entraînés, de finesse en finesse, à atteindre l'essence de la personne à définir. Ils enseignèrent donc que le Fils est engendré de l'essence du Père, ἐξ οὐσίας τοῦ πατρος. On ne pouvait aller au delà. Les ariens purs étaient atteints, les semi-ariens ou eusébiens déclaraient ne pas l'être. Saint Athanase, *De decret. Nicæn. synod.*, c. XIX, XX, commentait la définition dans le sens d'une communauté de nature et

pas précisément que les eusébiens proposèrent ces expressions bibliques, mais qu'ils s'en seraient réjouis. Cependant, si nous considérons leur conduite habituelle et leurs perpétuelles plaintes sur ce qu'on avait admis à Nicée une expression non biblique, nous sommes presque en droit de supposer qu'ils provoquèrent, en effet, l'emploi des expressions extraites des saints Livres. Les Pères se montrant disposés à accepter l'expression : Le Logos est de Dieu (ἐκ τοῦ Θεοῦ) (et non pas issu du néant, comme le prétendaient les ariens), les eusébiens [1] se consultèrent : « Nous voulons, dirent-ils, accepter cette
[308] formule : car tout est de Dieu, nous et toutes les créatures, comme le dit l'apôtre saint Paul [2]. » Lorsque les évêques s'aperçurent de cette fausseté et de cette ambiguïté, ils précisèrent les mots « de Dieu » et ajoutèrent dans leur symbole : « Le Fils est de la substance de Dieu » (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ). On ne pouvait plus, dèslors, sophistiquer cette formule. Les évêques voulant préciser davantage, ajoutèrent : « Le *Logos* est la vertu de Dieu, l'éternelle image du Père, parfaitement semblable au Père, immuable et vrai Dieu ; » mais on remarqua de nouveau que les eusébiens échangèrent entre eux des signes pour marquer que ces expressions leur convenaient. Car dans la Bible l'homme est aussi appelé une image de Dieu, la splendeur et la vertu de Dieu [3]; les sauterelles elles-mêmes y sont

d'une génération par communication de cette nature, en sorte que la nature du Père ne puisse être conçue sans celle du Fils. Les eusébiens y souscrivaient tout en réservant un rapport de subordination essentielle entre le Fils et le Père. Cette conception n'était qu'une façon de se dérober, mais on ne pouvait la condamner par quelque expression du symbole. Les Pères furent contraints à faire un pas de plus vers le centre du mystère et à le préciser tellement qu'il ne restait plus de place aux échappatoires. (H. L.)

1. Athanase distingue nettement ici les ariens des eusébiens, et il parle d'abord des *terminis technicis* des premiers, puis des sophismes des derniers (comment ils avaient essayé d'interpréter le mot ἐκ Θεοῦ dans leur sens). Néander, *Kirchengesch.*, t. IV, p. 704 de la 2e éd., a par conséquent tout à fait tort, quand il dit : « Athanase donne des détails importants pour l'histoire intérieure du concile dans son *Epistola ad Afros* ; mais il ne fait pas connaître le véritable état des choses, en ne remarquant au concile que deux partis, des ariens déclarés et des partisans de la doctrine de la consubstantialité. » Mœhler lui-même se trompe (*Athan.*, t. I, p. 231) en rapportant aux *ariens* proprement dits ce qu'Athanase raconte des *eusébiens*, dans le passage cité plus haut (par rapport à l'ἐκ Θεοῦ). Athanase distingue positivement les ariens des eusébiens.

2. I *Cor.*, VIII, 16 ; II *Cor.*, 17.

3. I *Cor.*, XI, 7.

nommées une vertu de Dieu [1]; le terme « immuable » s'applique de même à l'homme, car saint Paul dit : « Rien ne peut nous séparer de l'amour du Christ, [2]; » et même l'attribut d' « éternel » peut s'appliquer à un homme, comme on le voit dans saint Paul [3].

Pour en finir avec cette exégèse sophistique et s'exprimer plus clairement (λευκότερον), les évêques choisirent, au lieu des expressions bibliques, le terme ὁμοούσιος, c'est-à-dire « qui est de la même substance » [4]. Voici le sens de cette expression : le Fils n'est pas seulement semblable au Père, en tant que son image, mais il est le même que le Père, il est du Père, et la ressemblance du Fils et son immutabilité sont autres que les nôtres : car en nous elles sont le résultat de la volonté et naissent de l'accomplissement des commandements divins. En outre, ils voulaient indiquer par là que la génération du Fils est différente de celle de la nature humaine; que le Fils est non seulement semblable au Père, mais inséparable de la substance du Père, que lui et le Père ne font qu'un, comme le Fils le dit lui-même : « Le *Logos* est toujours dans le Père, le Père est toujours [309]

1. Joel, II, 25.
2. *Rom.*, VIII, 35.
3. II *Cor.*, IV, 11. S. Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, c. XX, *P. G.*, t. XXV, col. 449 sq. ; *Epist. ad Afros*, c. V, *P. G.*, t. XXVI, col. 1038.
4. Ce terme, destiné à une notoriété si grande, avait été répudié par le concile tenu à Antioche, en 269, contre Paul de Samosate. Cette décision ne peut s'expliquer que par le sens modaliste dont le terme était susceptible, ou bien la condamnation ne portait pas sur le terme même mais sur une proposition où il serait entré avec un sens faux, sabellien ou modaliste. C'est du moins l'explication à laquelle s'arrêtent saint Hilaire, *De synodis*, c. LXXXI, LXXXVI, *P. L.*, t. X, col. 534, et saint Basile, *Epist.*, LII. Quant à saint Athanase, *De synod.*, c. XLIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 767, il trouve quelque chose de plus subtil. Ce terme d'ὁμοούσιος n'en était pas d'ailleurs à ses débuts. Quelques années auparavant le pape Denys en avait fait usage et reprochait à Denys d'Alexandrie l'hésitation qu'il mettait à l'employer. Cf. J. H. Newman, *S. Athanasius*, in-12, London, 1895, t. II, p. 438-442 ; N. Alexander, *Hist. eccles.*, in-fol., Venetiis, 1778, t. IV, dissert. XIV, p. 368. Le terme ὁμοούσιος n'était pas biblique, néanmoins il avait son fondement dans deux textes de saint Jean, X, 30 : *Ego et Pater unum sumus ;* et XVI, 15 : *Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt.* Mais à défaut du mot lui-même qu'on ne pouvait trouver dans l'Écriture, il se réclamait de quelques autorités patristiques. Tertullien, *Adv. Praxeam*, c. II, *P. L.*, t. II, col. 157, et Lactance, *Divin. instit.*, l. IV, c. XXIX, *P. L.*, t. VI, col. 539, employaient l'expression : *unius substantiæ.* Nous avons dit que Denys d'Alexandrie fait profession — bien que sans enthousiasme, mais on n'est jamais obligé à l'enthousiasme — d'accepter le terme. S. Athanase, *De decret. Nic. syn.*, XXV ; *De sentent. Dionysii*, c. XVIII, *P. G.*, t. XXV, col. 462, 506. Saint Pamphile, dans son *Apologie* d'Origène (que Rufin a peut-être retouchée), cite un

dans le *Logos*, comme le soleil et sa splendeur sont inséparables [1]. »

Athanase parle aussi de la division des eusébiens entre eux et des discussions qui s'élevèrent dans leur sein, et à la suite desquelles

passage de son maître tiré du commentaire sur l'Épître aux Hébreux qui contient le terme ὁμοούσιος, *Apologia*, c. v, *P. G.*, t. xvii, col. 581. Ce terme était d'un emploi si général qu'Eusèbe de Césarée, dans sa lettre à ses diocésains, dit que « plusieurs évêques et écrivains, savants et illustres, s'étaient servis de ce terme en parlant du Père et du Fils ». *P. G.*, t. xx, col. 1541. Le terme ὁμοούσιος se trouve dans un fragment de la *Thalie* d'Arius : ἀλλ' οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ. Ainsi le terme ne surgit pas brusquement ; on avait eu le temps de le tâter et d'en éprouver la consistance théologique. D'après saint Ambroise, *De fide*, l. III, c. xv, *P. L.*, t. xvi, col. 614, Eusèbe de Nicomédie aurait dit que, si l'on reconnaissait le Fils de Dieu incréé, autant valait le proclamer tout de suite consubstantiel au Père. Cette idée se trouve contenue déjà dans la lettre à Paulin de Tyr. Philostorge, *op. cit.*, l. I, c. vii. *P. G.*, t. lxv, col. 463, va jusqu'à supposer une entente préalable sur ce terme fameux, entente intervenue à Nicomédie entre Osius et saint Alexandre d'Alexandrie. Rien ne confirme cette assertion. Pour voir l'intention des Pères de Nicée dans le choix de ce mot, cf. saint Athanase, *De decret. Nic. syn.*, c. xx ; *Epist. ad Afros*, c. ix, *P. G.*, t. xxv, col. 452, 1045. L. Fassenius. *De voce Homoousion a patribus Antiochenis non repudiata*, in-fol., Romæ, 1755 ; P. Zorn, *Dissertatio de varia fortuna vocis* ὁμοούσιος, dans *Opuscula sacra*, 1731, t. i, p. 71-111. (H. L.)

1. S. Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, c. xx, *P. G.*, t. xxv, col. 449 sq ; Möhler, *Athanasius*, t. i, p. 232 ; Th. Zahn, *Marcellus of Ancyra*, 1867, p. 11 sq., 19, 22, 25, 87. Il s'agissait de ramasser dans un seul mot deux notions philosophiques aussi subtiles que : 1° égalité spécifique et 2° unité numérique de la nature dans le Fils et dans le Père. La consubstantialité essentielle ressortait vivement et indiscutablement du mot ὁμοούσιος et même l'idée d'unité numérique, quoique exprimée moins explicitement, s'y trouvait aussi contenue. Voici les propres expressions de saint Athanase : « Sous le rapport corporel, deux choses peuvent se ressembler, sans être l'une dans l'autre et tout en étant séparées par un long espace, comme il en est des enfants et de leurs parents. Il n'en est pas ainsi des rapports du Père et du Fils. Le Fils n'est pas seulement semblable au Père ; il est encore substantiellement inséparable de lui. Lui et son Père sont un, comme il le dit lui-même, et toujours le Père est dans le Verbe comme le Verbe dans le Père, c'est absolument le même rapport que celui du rayon à la lumière d'où il sort : voilà ce que veut dire le mot ὁμοούσιος. » *De decret. Nic. synod.*, c. xxii, *P. G.*, t. xxv, col. 453 sq. Le mot « consubstantiel » ne s'appliquant à deux êtres qu'à la condition qu'ils soient deux personnes distinctes, « car, dit saint Basile, une chose n'est jamais consubstantielle à elle-même, mais toujours à une autre. » *Epist.*, lii, *P. G.*, t. xxxii, col. 392 sq., il suivait de là que le Père et le Fils ne peuvent être dits consubstantiels, s'ils ne se conviennent quant à la nature et ne se distinguent quant aux personnes. Ainsi ὁμοούσιος contenait une réfutation de l'hérésie sabellienne. On voit par là, observe justement Schwane, que l'expression ὁμοούσιος

quelques-uns gardèrent le silence, avouant par là leurs erreurs [1]. Dès qu'ils purent prévoir que l'arianisme serait condamné, les eusébiens se refroidirent dans la défense de cette doctrine. La crainte de perdre leurs fonctions et leurs dignités fut tellement forte qu'ils finirent presque tous par souscrire l'ὁμοούσιος et la formule de Nicée [2]. Eusèbe de Nicomédie se montra particulièrement faible et sans caractère. L'empereur, son protecteur, lui reprocha même publiquement sa lâcheté dans une lettre que nous avons encore, et dans laquelle il raconte comment Eusèbe l'avait supplié et fait supplier par d'autres de lui pardonner et de ne pas lui enlever sa charge [3].

33. Le symbole d'Eusèbe de Césarée.

Eusèbe de Césarée fit une dernière tentative pour échapper à la précision du mot ὁμοούσιος et à la définition stricte de la doctrine du *Logos*. Il remit au concile un projet d'un symbole rédigé par lui, qui fut lu en présence de l'empereur et proposé à l'adoption de l'assemblée. Après une courte introduction [4], ce symbole était ainsi

devait nécessairement devenir la devise des orthodoxes ; elle éventait tous les artifices exégétiques des ariens, car il n'était pas possible d'y attacher un sens arien ou eusébien. Chez plusieurs eusébiens la dispute porta plus tard presque exclusivement sur ce mot, qu'on se prétendait obligé de rejeter parce qu'il ne se trouvait pas dans la Bible, qu'il supprimait en Dieu toute distinction et impliquait le sabellianisme ! Cela seul suffirait à montrer la convenance en quelque sorte providentielle de ce mot qui contenait dans ses étroites limites la doctrine intégrale de l'Église. (H. L.)

1. S. Athanase, *De decret. Nic. syn.*, c. III, *P. G.*, t. XXV, col. 420.

2. *Ibidem.*

3. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 961 sq.

4. Καθὼς παρελάβομεν παρὰ τῶν πρὸ ἡμων ἐπισκόπων καὶ ἐν τῇ κατηχήσει καὶ ὅτε τὸ λοῦτρον ἐλαμβάνομεν, καὶ καθὼς ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν μεμαθήκαμεν, καὶ ὡς ἐν πρεσβυτερίῳ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ ἐπισκοπῇ ἐπιστεύσαμέν τε καὶ ἐδιδάσκομεν, οὕτω καὶ νῦν πιστεύοντες τὴν ἡμετέραν πίστιν ὑμῖν προσαναφέρομεν· « La foi que nous avons reçue des évêques, nos prédécesseurs, dans leurs premiers enseignements sur la religion et à notre baptême et que nous avons apprise de la sainte Écriture ; cette foi que nous avons eue comme prêtre et comme évêque, nous l'avons encore, et nous vous l'exposons de la manière suivante : Nous croyons... » Cf. F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, in-8, Leipzig, 1894, t. I, p. 228 : *Das Nicænum und das Symbol von Cæsarea Palæstinæ* ; L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubens regeln der alten Kirche*, 3e édit., Breslau, 1897, p. 257, n. 188. Cf. *Eusebii Cæsarensis episc. de fide Nicænæ exposita*, dans

conçu [1] : « Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, Créateur des choses visibles et invisibles, et au Seigneur Jesus-Christ, car il est le *Logos* de Dieu, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vie
[310] de la vie, son Fils unique, le premier-né de toutes les créatures, engendré du Père avant tous les temps, par qui tout a été créé, qui s'est incarné pour nous racheter, qui a vécu et souffert parmi les hommes, est ressuscité le troisième jour, est retourné vers le Père et reviendra un jour dans sa gloire pour juger les vivants et les morts. Nous croyons aussi au Saint-Esprit. Nous croyons que chacun de ces trois est et subsiste : le Père vraiment comme Père, le Fils vraiment comme Fils, le Saint-Esprit vraiment comme Saint-Esprit, ainsi que l'a dit Notre-Seigneur, lorsqu'il envoya ses disciples prêcher : Allez et enseignez toutes les nations, et baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. »

S. Athanase, *Epist. de decret. synodi Nic.*, *P. G.*, t. XXV, col. 448 sq. ; Socrate. *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 60 sq. ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 915 ; Gélase de Cyzique, *Hist. conc. Nic*, l. II, c. XXXIV, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 913 ; Hort, *Two dissertations*, in-8, Cambridge, 1876, p. 50 sq., 138, 139 ; A. E. Burn, *An introduction to the Creeds*, in-8, London, 1899, p. 77-79. (H. L.)

1. Afin de permettre la comparaison entre le symbole de Palestine et celui de Nicée, nous transcrivons les deux formules en regard en relevant les principales expressions retouchées par le concile. On verra qu'Eusèbe se contentait de peu quand il se montrait si satisfait de l'accueil fait à sa motion.

Césarée de Palestine.	*Nicée.*
πιστεύομεν [1] εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ἁπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν	πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.
Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον [2], θεὸν ἐκ θεοῦ. φῶς ἐκ φωτὸς. ζωὴν ἐκ ζωῆς. υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ θεοῦ πατρὸς γεγεννημένον, δἰ οὗ καὶ ἐγένετο τά πάντα,	Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας του πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ [3], φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δἰ οὗ τὰ
τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον καὶ παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα [4] καὶ ἥξοντα πάλιν ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.	πάντα ἐγένετο. τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς. ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.
πιστεύομεν [5] καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον, τούτων [6] ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιστεύοντες, πατέρα ἀληθῶς [7] πατέρα, καὶ υἱὸν ἀληθῶς υἱὸν, καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς ἅγιον πνεῦμα, καθὼς [8] καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ἀπο-	Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, ἢ οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι, ἢ ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας

Eusèbe ajouta que c'était là sa vraie croyance, qu'il avait toujours cru ainsi, qu'il croirait toujours de même et anathématisait toutes les hérésies [1]. Il raconte qu'après la lecture de cette formule, personne ne se leva pour la contredire; qu'au contraire, l'empereur en fit de grands éloges, déclara que c'était là sa foi, exhorta tout le monde à accepter le symbole et à le signer, en y ajoutant seulement le mot ὁμοούσιος [2]. L'empereur, ajoute-t-il, expliqua lui-même ce mot ὁμοούσιος ; il ne signifiait pas qu'il y eût en Dieu une substance corporelle, ou bien que la substance divine fût divisée (entre le Père

στέλλων εἰς τὸ κήρυγμα τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς εἶπε· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.

ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία.

1. πιστεύω, Théodoret ; — 2. τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, ne se retrouve dans aucun autre symbole. Hahn soupçonne que ce pourrait bien être une addition tendancieuse d'Eusèbe. Ce mot λόγος a fait place à υἱός dans la rédaction des Pères de Nicée. C'était, suivant Burn, un progrès sur la christologie un peu nuageuse d'Eusèbe; cf. Chr. D. A. Martini, *Eus. Cæs. de divinitate Christi sententia*, in-4, Rostochii, 1795 ; J. Ritter, *Eus. Cæs. de divinitate Christi placita*, in-4, Bonn, 1823 ; Dorner, *Die Lehre von der Person Christi*, t. I, part. 2, p. 792 sq. ; — 3. θεὸν ἐκ θεοῦ, appartient au même ordre de préoccupations théologiques que : τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, et μονογενὴς θεός, cf. Hort, *Two dissertations*, I, note E : « *On* μονογενὴς θεὸς *in the Nicene Creed* ; » — πρὸς τὸν πατέρα ne se lit dans aucun symbole, c'est vraisemblablement une addition d'Eusèbe au lieu de εἰς οὐρανούς ; — 5. πιστεύομεν δὲ καὶ dans saint Athanase et Gélase de Cyzique ; — 6. Depuis τούτων jusque υἱὸν καί, lacune dans Gélase ; — 7. Trois fois dans Théodoret on lit ἀληθινῶς ; — 8. καθά dans Théodoret. En résumé les deux symboles diffèrent entre eux par quelques phrases d'une intention dogmatique tout à fait précise, par exemple : 1° τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, au lieu de τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον ; 2° γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ au lieu de υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον, quelques additions anti-ariennes : 1° τοῦτ' ἔστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός ; 2° γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα ; 3° ὁμοούσιον τῷ πατρί ; — un anathème final. Cf. Hort, *Two dissertations*, I, p. 54-72, p. 138 sq. ; Harnack, dans *Real-Encyklopädie* de Herzog, t. VIII, p. 215 ; F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, in-8, Leipzig, 1894, p. 228 sq. La règle de foi d'Eusèbe de Césarée est appréciée avec beaucoup de finesse par H. M. Gwatkin, *Studies of Arianism*, p. 39 : *It is a short and simple document, admirabily recommended to conservative feeling by its scriptural language and prudent evasion of the question before the council.* (H. L.)

1. Eusèbe, *Epist.*, *P. G.*, t. XX, col. 154.

2. Möhler, *Athanasius*, t. I, p. 237, n'a pas compris les paroles d'Eusèbe, il les traduit ainsi : « L'empereur approuva la formule d'Eusèbe, mais exhorta tont le monde à souscrire, non celle-ci, mais celle de Nicée. »

et le Fils); qu'elle fût comme déchirée entre plusieurs personnes [1], car on ne pouvait attribuer à un être spirituel des rapports de matière, etc. [2].

Après ces paroles de l'empereur, dit Eusèbe, les évêques auraient ajouté le mot ὁμοούσιος, et auraient donné au symbole la forme sous laquelle il fut définitivement adopté à l'exclusion de tout autre.

Il est possible en effet que le concile ait pris pour base de son symbole celui d'Eusèbe; du moins la comparaison des deux symboles parle en faveur de cette hypothèse; mais quand même ce serait exact, il n'en est pas moins vrai qu'ils diffèrent entre eux d'une
[311] manière essentielle : le mot ὁμοούσιος est précisément le point capital, et en outre les Pères de Nicée ajoutèrent plus que ce mot à la formule eusébienne [3]. Les ariens auraient peut-être admis ce symbole, tandis que celui de Nicée ne leur laissait aucun faux-fuyant. Il est, du reste, évident que dans le récit de cette affaire, Eusèbe n'a pas dit toute la vérité, et son récit même explique pourquoi il ne l'a pas dite. En effet, lorsqu'on lui présenta le symbole de Nicée à signer, il demanda un moment de réflexion, puis finit par signer [4].

1. Voir plus haut, p. 359.
2. Eusèbe, *Epist.*, *P. G.*, t. xx, col. 1540.
3. Il suffit pour s'en rendre un compte exact de comparer les deux formules :

Césarée de Palestine.	*Nicée.*
Nous croyons en un seul Dieu Père tout-puissant, créateur de toutes choses visibles et invisibles. Et en un Seigneur Jésus-Christ, le Verbe de Dieu, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vie de vie, Fils unique, premier-né de toute la création, engendré du Père avant tous les siècles, par qui tout a été fait; lequel, pour notre salut, s'est fait chair et a habité parmi nous, etc.	Nous croyons en un seul Dieu Père tout-puissant, créateur de toutes choses visibles et invisibles. Et en un Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, seul engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non fait, consubstantiel au Père, par qui toutes choses ont été faites dans le ciel et sur la terre, lequel est descendu pour nous hommes, et pour notre salut et s'est fait chair devenant homme..., etc. (H. L.)

4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. viii, *P. G.*, t. lxvii, col. 60 sq. Le symbole de l'église de Césarée eût, par son imprécision voulue sur les points litigieux, consacré l'avortement de la grande assemblée de Nicée. Eusèbe avait l'illusion tenace s'il avait pu se flatter quelques instants de l'idée de faire adopter et proclamer la formule de son église en qualité de formule universelle. Ainsi que l'a fort bien fait voir Hort, *Two dissertations*, p. 59, les évêques de Jérusalem et d'Antioche, Macaire et Eusthate n'étaient rien moins que disposés à concéder un tel honneur à une église rivale des leurs. Parmi les évêques et les théolo-

Connu pour un défenseur de l'arianisme, il craignit aussitôt qu'on ne l'accusât de faiblesse. Afin d'expliquer cette conduite il adressa à son Église une circulaire dans laquelle il raconta ce que nous venons de lui emprunter, savoir sa proposition d'un symbole, l'acceptation de l'empereur, et le reste. Après avoir transcrit le symbole de Nicée *in extenso* avec les anathèmes qui y sont annexés, il continua à se justifier : « Lorsque les évêques me proposèrent cette formule, je ne voulus pas la signer avant d'avoir exactement examiné dans quel sens ils avaient pris les expressions ἐκ τῆς οὐσίας et ὁμοούσιος. Après plusieurs demandes et réponses, ils déclarèrent que les mots ἐκ τοῦ Πατρὸς ne voulaient pas dire que le Fils fût une partie du Père (et ceci me parut répondre à la vraie doctrine, qui proclame que le Fils est du Père, mais non une partie de sa substance). Je ne voulus pas non plus, par amour de la paix et pour ne pas m'écarter de la doctrine orthodoxe, me refuser à accepter le mot ὁμοούσιος. Pour la même raison j'admis la formule : « Il est engendré et non créé, » après qu'on m'eut expliqué que le mot « créé » désigne en général toutes les autres choses créées par le Fils, et avec lesquelles le Fils n'a rien de commun. Il n'est pas un ποίημα ; il n'est pas semblable aux choses créées par lui ; mais il est d'une meilleure οὐσία (substance) que toutes les créatures ; sa substance est, d'après la doctrine de la Bible, engendrée du Père, mais la nature de cette génération est inexplicable et incompréhensible à la créature. Quant [312]
au mot ὁμοούσιος, continue Eusèbe, on posa que le Fils est ὁμοούσιος au Père, non à la manière des corps et des êtres mortels (ζῶα) [1], ni de telle sorte que la substance et la puissance du Père soient partagées, déchirées ou transformées d'une manière quelconque : car tout cela est impossible avec la nature non engendrée du Père (ἀγένητος φύσις). Le mot ὁμοούσιος exprime que le Fils n'a de ressemblance avec aucune créature, est semblable en toutes choses au Père qui l'a engendré, et qu'il n'est d'aucune autre hypostase ou substance que de celle du Père. J'ai adhéré à cette explication, car je sais que

giens qui prirent part à la discussion des termes du symbole, il s'en trouvait plusieurs qui étaient familiers avec les idées de Lucien d'Antioche et il semble qu'on songea quelque temps à prendre son symbole comme texte fondamental, sauf à le modifier. Saint Athanase nous montre les évêques obstinés à discuter chaque membre de phrase, *De decretis syn. Nicæn.*, c. XIX, XX, *P. G.*, t. XXV, col. 448 sq. ; *Epist. ad Afros*, c v, *P. G.*, t. XXVI, col. 1036 sq. (H. L.)

1. C'est-à-dire, pas dans le sens où l'on dit qu'un homme est ὁμοούσιος à ses parents.

d'anciens évêques et célèbres écrivains se sont servis du mot ὁμοούσιος [1]. Après ces explications sur le sens de la formule de Nicée, qui furent fournies en présence de l'empereur, nous avons tous donné notre assentiment, et nous n'avons rien trouvé d'inacceptable dans l'anathème annexé au symbole, vu qu'il prohibe des expressions qui ne se trouvent pas dans l'Écriture sainte. En particulier, il m'a paru tout à fait juste d'anathématiser l'expression : « et il n'était pas « avant d'avoir été engendré, » car, d'après la doctrine universelle, le Fils était avant sa naissance corporelle, et c'est ce que l'empereur lui-même affirmait : par sa naissance divine il est avant toute éternité et avant d'être engendré *de facto* (ἐνεργείᾳ) par le Saint-Esprit en Marie, il était κατὰ δύναμιν dans le Père. »

Ces dernières paroles ne font pas certainement honneur au caractère d'Eusèbe. Il devait savoir que les ariens ne soutenaient pas ce
[313] qu'il leur attribue ici, savoir : que le Fils n'était pas avant d'avoir apparu dans la chair (de Marie); car l'expression arienne : οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι (il n'était pas avant d'avoir été engendré), se rapportait évidemment à la génération du Fils par le Père, génération antérieure au temps, et non à sa génération dans le temps par le Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Marie, comme le suppose sophistiquement Eusèbe. Il devait savoir en outre dans quel sens le concile avait rejeté le καὶ οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι ; il recourut à un artifice déloyal en donnant à ces paroles parfaitement claires dans le système arien un autre sens, et en attribuant une ineptie aux anciens amis qu'il abandonnait.

Il est étonnant, que, malgré la remarque de saint Athanase [1], Mohler lui-même [2] (sans parler d'autres exégètes) n'ait pas aperçu cette confusion introduite par Eusèbe. En revanche Möhler a relevé avec raison [3] l'affectation avec laquelle Eusèbe met partout en avant l'intervention de l'empereur, comme si le symbole de Nicée eût été l'œuvre de l'empereur et non celle des évêques. D'après son exposé, on pourrait croire que l'empereur gêna par sa présence toute liberté dans la délibération, tandis que saint Athanase assure le contraire [4]. Ce dernier dit en particulier : « Tous les évêques de Nicée ont condamné cette hérésie... et, n'ayant été con-

1. S. Athanase, *De decret. Nic. synod.*, c. III, *P. G.*, t. XXVI, col. 420 sq.
2. Möhler, *Athanasius*, t. I, p. 237.
3. *Id.*, t. I, p. 235.
4. S. Athanase, *Epist. ad episcopos Ægypti et Libyæ*, c. XIII, *P. G.*, t. XXV, col. 568.

traints par personne, ils ont en pleine liberté vengé la vérité comme ils le devaient [1] ».

Le zèle que l'empereur Constantin déploya pour l'ὁμοούσιος, et dont il donna des preuves par la déposition des ariens, fait contraste avec la manière dont il considérait au début toute la controverse et qu'il exprimait avant le concile dans sa lettre à Alexandre, évêque d'Alexandrie, et à Arius [2]. Constantin était, selon toute apparence, à cette époque, sous l'influence de l'évêque de sa résidence, Eusèbe [314] de Nicomédie. Pendant le concile, au contraire, Osius [3] l'aida sans doute à mieux comprendre la question, et les tergiversations des ariens contribuèrent certainement aussi à éloigner l'empereur d'une cause défendue par de si mauvais procédés.

34. Le symbole de Nicée.

Nous appuyant sur un passage de saint Athanase [4], nous pouvons attribuer à l'évêque Osius la plus grande influence sur la rédaction du symbole de Nicée [5]. Saint Hilaire attribue le même honneur à saint Athanase ; il dit en effet : *Hujus igitur intimandæ cunctis fidei, Athanasius in Nicæna synodo diaconus, vehemens auctor exstiterat* [6].

Nous voyons, qu'il ne parle pas ici de deux auteurs, mais bien d'un seul qui aurait préparé le projet du symbole de Nicée. Nous savons enfin par saint Basile qu'Hermogène, alors diacre, plus tard évêque de Césarée en Cappadoce, servit de secrétaire au synode, qu'il écrivit et lut le symbole [7].

Ce symbole, résultat de longues délibérations, de luttes ardentes

1. Οὐκ ἀνάγκη δὲ τοὺς κρίναντας ἦγεν ἐπὶ τοῦτο. ἀλλὰ πάντες προαιρέσει τὴν ἀλήθειαν ἐξεδίκουν πεποιήκασι δὲ τουτὸ δικαίως καὶ ὀρθῶς.

2. Voir plus haut, p. 280.

3. Néander, *Kirchengeschichte*, 2e édit., t. IV, p. 704, 710.

4. S. Athanase, *Hist. arianorum ad monachos*, c. XLII, *P. G.*, t. XXV, col. 741 sq. Il y est dit d'Osius : Οὗτος ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο. [Cf. A. Harnack, *Dogmengeschichte*, 3e édit., t. II, p. 227 ; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, in-8, Leipzig, 1900, t. II, part. 2, p. 891, note 38. On a également mis en avant le nom de Macaire de Jérusalem pour la rédaction de ce symbole, F. Kattenbusch, *op. cit.*, t. I, p. 231, p. 377, note 17 ; t. II, p. 197, note 24 ; cf. t. I, p. 241, note 10. (H. L.)]

5. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, Bruxelles, 1732, t. VI, p. 280 ; Zahn, *Marcellus of Ancyra*, p. 23.

6. S. Hilaire, *Fragmenta*, l. II, c. XXXIII, *P. L.*, t. X, col. 658.

7. S. Basile, *Epist.*, CCXLIV, *P. G.*, t. XXVII, col. 924, cf. Tillemont, *op. cit.*, p. 280.

et d'un scrupuleux examen, selon l'expression de l'empereur lui-même [1], nous a été conservé, avec l'anathème qui y était joint, par Eusèbe, dans la lettre qu'il écrivit à son Église et que nous avons analysée plus haut ; il nous a été également conservé par Socrate [2], par Gélase [3] et par d'autres. Il est ainsi conçu :

[Nous donnons ici le texte d'après l'édition critique de A. Hahn [4] :

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ
[315] θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ [5]· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα [6] καὶ σαρκωθέντα [7] ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα [8], καὶ ἀναστάντα τῇ

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 77 sq.

2. Socrate, *op. cit.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 60 sq.

3. Gélase de Cyzique, *Hist. concil. Nicæni*, l. II, c. XXV, XXVI, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 916 sq.

4. Eusèbe, *Epist. ad Cæsarenses*, n. IV, *P. G.*, t. XX, col. 1540, dans Athanase, *De decretis synod. Nic.*, *P. G.*, t. XXV, col. 416 sq., d'où ce texte est tiré. On le trouve également dans Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 941 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 68 ; Gélase de Cyzique, *Hist concil. Nicæni*, l. II, c. XXXV, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 916. On rencontre d'autres recensions du symbole de Nicée dans Athanase, *Epist. ad Jovianum*, *P. G.*, t. XXVI, col. 817 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. IV, c. III, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1128 ; Socrate, *Hist. eccles.*, *loc. cit.* ; S. Basile, *Epist.*, CXXV, *P. G.*, t. XXXII, col. 548 ; S. Cyrille d'Alexandrie, *Epist. ad Anastasium*, dans Mansi, *op. cit.*, t. V, p. 387 sq. ; Gélase de Cyzique, *Hist. conc. Nic.*, l. II, c. XXV, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 878 sq. ; Eutychès, dans le *Libellus confessionis*, dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 629 ; Théodote d'Ancyre, *Liber adv. Nestorium*, ed. Combefis, in-fol., Parisiis, 1675, p. 24 ; *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ* de Justel, dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 708, et *Concil. Ephesin.*, dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1341 ; deux formules dans *Concil. Chalced.*, actio II, dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 955, et actio V (leçon moins fidèle) dans Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 109 ; autre formule dans *Concil. Constant. VI*, actio XVIII, dans Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 633. Cf. Chr. G. Fr. Walch, *Bibliotheca symbolica vetus ex monimentis quinque priorum sæculorum maxime collecta et observationibus historicis ac criticis illustrata*, in-12, Lemgoviæ, 1770, p. 75. (H. L.)

5. Dans *Concil. Chalced.*, act. V, manque τά τε — γῇ. (H. L.)

6. L'addition ἐκ τῶν οὐρανῶν dans *Concil. Chalced.*, et les éditions de saint Basile, par contre ces mots manquent dans les mss. (H. L.)

7. *Concil. Chalced.*, act. V, ajoute : ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου. Cf. H. Gwatkin, *Studies of arianism*, p. 39, note 3.

8. Gélase, *op. cit.*, col. 880 et 916 ; παθόντα, ταφέντα, et *Concil. Chalced.*, act. V : σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα. (H. L.)

τρίτῃ ἡμέρᾳ [1], ἀνελθόντα εἰς οὐρανούς [2], καὶ ἐρχόμενον [3] κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς [4]. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα [5]. Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας [6] φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν [7] τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει [8] ἡ καθολικὴ ἐκκλησία [9]. (H. L.)[10]]

1. ἡμερα, *Concil. Chalced.*, act. v, ajoute ces mots : κατὰ τὰς γραφάς. (H. L.)

2. Gélase, *op. cit.*, col. 880 ; *Cod. can. Eccles. Afric.* et *Concil. Chalced.*, act. v, ajoutent ici : καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός ; par contre *Concil. Ephes.* et *Concil. Constant. III* : καὶ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καθήμενον. (H. L.)

3. Gélase, *op. cit.*, *Cod. can. Eccles. Afric.* ; *Concil. Chalced.*, act. II et v : καὶ πάλιν ἐργόμ ; *Concil. Chalced.*, act. v, ajoute μετὰ δόξης. (H. L.)

4. νεκρούς, *Concil. Chalced.*, act. v ; ajoute : οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. (H. L.)

5. Socrate, *op. cit.* ; S. Athanase, *Epist. ad Jovinum* ; Cyrille d'Alex. ; *Concil. Chalced.*, act. II : καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ; Gélase, *op. cit.*, καὶ εἰς τὸ ἅγιον αὐτοῦ πνεῦμα ; *Concil. Chalced.*, act. v : καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν. (H. L.)

6. *Cod. can. Eccles. Afric.*, ἐγένετο, ἢ ἐξ ἄλλης οὐσίας. (H. L.)

7. ἢ κτιστόν, manque dans Gélase, *op. cit.*, col. 880 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XII ; Théodote d'Ancyre, *op. cit.*, *Cod. can. Eccles. Afric.* : ἀλλοιωτὸν ἢ τρεπτὸν. (H. L.)

8. Socrate, *op. cit.*, Théodoret, *Hist. eccles.*, l. IV, c. III ; *Concil. Ephes.* ; *Cod. can. Eccles. Afric.*, Cyrille d'Alex., *op. cit.*, *Concil. Chalced.*, act. II et v, et constit. III : τούτους ἀναθεμ., par contre saint Basile et Gélase, *op. cit.*, col. 880 : τοὺς τοιούτους ἀναθεμ. (H. L.)

9. S. Athanase, *Epist. ad Jovianum*, Socrate, *op. cit.*, Gélase, *op. cit.*, col. 880 ; S. Basile, *Cod. can. Eccl. Afric.*, Theod. Ancyr. ; Eutychès, *Concil. Chalced.*, act. II et v : ἡ καθολικὴ καὶ αποστολικὴ ἐκκλησια (τοῦ θεοῦ εκκλ. *Socrat.*) ; Gélase, *op. cit.*, col. 916 : ἡ ἀποστ. κ. καθ. ἐκκλ. ; Théodoret, Socrate : ἡ ἁγία καθολ. καὶ ἀποστ. ἐκκλ. ; *Concil. Ephes.*, et *Concil. Const. III* : ἡ ἁγία τοῦ θεοῦ καθ. καὶ ἀποστ. ἐκκλ. (H. L.)

10. Zoëga a publié des fragments coptes dont nous avons parlé plus haut, p. 395, n. 2. Ch. Lenormant, les a réimprimés dans Pitra, *Spicil. Solesm.*, in-8, Paris, 1852, t. I, p. 513, n. I, II ; A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VII, p. 162, donne un symbole attribué aux Pères de Nicée contre Paul de Samosate ; mais cette formule est postérieure, et dirigée contre les nestoriens et les monophysites. Voici ce qu'en dit Hefele (2e édit.) : « Ce symbole est ainsi conçu : Nous reconnaissons N.-S. Jésus, le Christ qui de toute éternité a été engendré du Père, quant à son âme (c'est-à-dire en ce qui concerne sa nature divine) et qui à la fin du temps est né de la chair d'une vierge et a uni la divinité céleste et la chair humaine dans une seule personnalité qui a pris la forme d'un homme. Il est entièrement Dieu et entièrement homme, entièrement Dieu et en *même temps* (c'est-à-dire en union μετα = avec) il a pris un corps, mais non un corps issu d Dieu ; entièrement homme et en *même temps* il possède la divinité, mais cette divinité ne lui vient pas des hommes ; il est absolument digne d'adoration même dans son corps, mais il n'est pas digne d'adoration à

Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur des
[316] choses visibles et invisibles ; et en un Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, seul engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non créé, de la même substance que le Père, par qui tout a été créé dans le ciel et sur la terre ; qui est descendu du ciel pour nous et pour notre salut, s'est incarné, s'est fait homme, a souffert, est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux, et il viendra juger les vivants et les morts. Et au Saint-Esprit. Ceux qui disent : Il y a eu un temps où il n'était pas, et il n'était pas avant d'avoir été engendré, il est né du néant (il a été créé), ou qui soutiennent qu'il est d'une autre hypostase, ou d'une autre substance (que le Père) [1], ou que le Fils de Dieu est créé, qu'il n'est pas

cause de son corps ; lui-même il adore (son Père) même avec sa divinité, mais il ne l'adore pas à cause de sa divinité ; il est *entièrement* incréé bien qu'il possède un corps, mais il n'est pas incréé quant à son corps, il a été façonné (πλαστον) en entier bien qu'il possède la divinité ; mais n'a pas été façonné quant à sa divinité ; il est *entièrement* égal en substance avec son Père, bien qu'il possède un corps, mais ce n'est pas son corps qui est égal en substance avec Dieu ; de même il est égal en substance avec les hommes non par sa divinité mais par sa chair, et cependant il est égal en substance avec nous en même temps qu'il possède la divinité. Lorsque nous déclarons qu'il est consubstantiel avec Dieu quant à son âme, nous ne disons pas qu'il est quant à son âme consubstantielle avec les hommes, et lorsque nous le proclamons consubstantiel avec les hommes quant à sa chair, nous ne disons pas qu'il est quant à sa chair consubstantiel avec Dieu. De même que, quant à son âme, il n'est pas consubstantiel avec nous mais consubstantiel avec Dieu, de même, quant à sa chair, il n'est pas consubstantiel avec Dieu mais consubstantiel avec nous. De l'ensemble de ces vérités ne découle pas la séparation complète des personnes du Christ pas plus qu'elles n'indiquent que les attributs (ἰδίωματα) de la chair et du Logos découlent l'un de l'autre (εἰς δήλωσιν του ἀσυγχύτου τῶν ἰδιωματων) mais nous proclamons qu'elles montrent leur union complète (συνθεσις) c'est-à-dire que nous ne faisons pas (comme les monophysites) *découler l'une de l'autre* les natures du Christ, nous ne les séparons pas complètement (comme les nestoriens), mais nous les déclarons étroitement unies. »

Il ressort clairement de cet exposé que le symbole ci-dessus appartient à la période des démélés christologiques, c'est-à-dire au v[e] siècle et que ce symbole renferme les *termini technici* (ἀσυγχύτως ἀδιαιρέτως) du IV[e] concile œcuménique de Chalcédoine en 451. Vers la même époque a pu être rédigé le fragment copte publié par Zoëga et par Ch. Lenormant (dans Pitra, *op. cit.*, t. III, p. 523-525, n. III), bien qu'il prétende contenir les *Sententiæ synodi Nicænæ*. Il n'en contient que les principaux points et il aborde en outre la question de la liberté de la volonté humaine. Il est manifeste que ce morceau est postérieur à Nicée. (H. L.)

1. C'est-à-dire « qu'il n'est pas égal, en substance, au Père » ; le concile de Nicée se sert encore des expressions οὐσία et ὑποστάσις comme identiques.

immuable, soumis au changement, l'Église catholique les anathématise [1]. [317]

Tous les évêques [2], cinq d'entre eux exceptés, se déclarèrent incontinent prêts à souscrire ce symbole, dans la conviction que

1. Nous ajouterons ici la traduction latine du symbole de Nicée par saint Hilaire de Poitiers : *Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, omnium visibilium et invisibilium factorem. Et in unum Dominum nostrum Jesum Christum Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est, de substantia Patris, Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum de Deo vero, natum non factum, unius substantiæ cum Patre, quod græce dicunt homoousion, per quem omnia facta sunt, quæ in cælo et in terra; qui propter nostram salutem descendit, incarnatus est et homo factus est et passus est, et resurrexit tertia die et ascendit in cælos, venturus judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum Sanctum. Eos autem qui dicunt* : erat, quando non erat, *et antequam nasceretur,* non erat, *et quod de non exstantibus factus est, vel ex alia substantia aut essentia, dicentes, convertibilem et demutabilem Deum, hos anathematizat catholica Ecclesia. Liber De synodis seu, De fide Orientalium,* n. LXXXIV, *P. L.*, t. X, col. 535 ; cf. *Fragment. II ex opere historico,* n. XXVII, *P. L* , t. X, col. 654. Cf. Lucifer Calaritanus, *Liber de non parcendo in Deum delinquentibus, P. L.*, t. XIII, col. 936 ; Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. VI, *P. L.*, t. XX, col. 472 ; S. Léon Ier, *Epist.*, CLXV (al. CXXXIV), *ad Leonem Augustum, P. L.*, t. LIV, col. 1159 ; Marius Mercator, traduct. lat. de l'actio VI du *Concil. Ephes* , d'après Baluze, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. V, col. 685 sq. ; *Cod. canonum et Constitutorum Eccles. Rom.*, dans S. Léon, *Opera*, édit. Quesnel, t. II, p. 6 ; *Cod. canonum Eccles. Africanæ*, dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 707 ; Épiphane le scholastique, *Historia tripartita*, l. II, c. IX, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 878 sq., note 2 ; *Concil. Chalced.*, actio II, dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 875 ; actio V, *id.*, t. VII, col. 110 sq. ; *Prisca canonum translatio*, dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 1125, et dans un ms. de Vérone étudié par J. Bianchini, *Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum*, in-4, Veronæ, 1732, p. 95. On trouvera la transcription de toutes ces versions latines du symbole de Nicée, dans Th. Chr. Fr. Walch, *Bibliotheca symbolica*, in-12, Lemgoviæ, 1770, p. 80-92. Cf. Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschischte der Taufsymbols und der Glaubensregel*, in-8, Leipzig, 1866, t. I, p. 104 sq. Il existe une version arménienne du Ve siècle, dans J. Catergian, *De fidei symbolo quo Armenii utuntur*, 1893, et une note importante dans F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, in-8, Leipzig, 1894, t. I, p. 308-310. Pour la version copte du symbole, *id.*, p. 286-288, note 18. (H. L.)

2. L'adhésion paraît avoir été donnée d'enthousiasme. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. II, *Cumque in eodem concilio esset confessorum magnus numerus sacerdotum, omnes arii novitatibus adversabantur, P. L.*, t. XXI, col. 468. Eusèbe de Césarée, un peu abasourdi par les modifications graves introduites dans la formule présentée par lui, demanda quelque répit, l'obtint et trouva plus sage de se ranger au parti triomphant. Sur l'attitude et la position d'Eusèbe de Césarée à Nicée, voir de très justes observations dans E. Fialon, *Saint Athanase*, in-8, Paris, 1877, p. 122.

cette formule renfermait l'antique foi de l'Église apostolique. Cette conviction fut si générale que l'évêque novatien Acésius, quoique séparé de l'Église pour des motifs de discipline, rendit témoignage à la vérité dogmatique et adopta le symbole sans condition, en disant : « Sire, le concile n'a rien introduit de nouveau dans cet acte, on a cru de cette manière depuis les temps apostoliques [1]. »

Les cinq évêques qui refusèrent de signer, étaient : Eusèbe de Nicomédie, Théognis de Nicée, Maris de Chalcédoine, Théonas de Marmarique et Second de Ptolémaïs. Ils se moquèrent même du terme ὁμοούσιος, qui ne pouvait convenir, disaient-ils, qu'à des substances émanées d'autres substances, ou qui étaient nées par division, séparation, etc. [2]. Cependant tous finirent par signer, excepté Théonas et Second, qui furent anathématisés ; Arius et ses écrits [3] le furent également [4]. Un écrivain de leur propre parti, Philostorge, prétend que ces trois évêques n'agirent pas loyalement en signant. Il raconte

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. x; Sozomène, *Hist eccles.*, l. I, c. xxii, *P. G.*, t. lxvii, col. 100 sq., 924 sq. ; Gélase, *op. cit.*, l. II, c. xxix.

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. viii, *P. G.*, t. lxvii, col. 60 sq. Cf. Ittig, *op. cit.*, p. 47, sur la répugnance de Luther à se servir du mot ὁμοούσιον. [Reynolds, dans *Diction. of christ. biogr.*, au mot *Eusebius of Nicomedia*, s'est efforcé de prouver qu'Eusèbe et Théognis ont signé la formule intégrale de Nicée. En conséquence, il ne resterait qu'à mettre parmi les apocryphes la lettre que Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. xiv, *P. G.*, t. lxvii, col. 109 sq., et Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. xvi, *ibid.*, col. 972 sq., attribuent à ces évêques et dans laquelle ils s'excusent de donner leur signature. Cette théorie est inacceptable principalement à cause du passage de Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. xix, *P. G.*, t. lxxxii, col. 965 ; οὗτοι οἱ καλοί τε καὶ ἀγαθοὶ ἐπίσκοποι. οὓς ἅπαξ ἡ τῆς συνόδου ἀλήθεια πρὸς μετάνοιαν τετηρήκει, passage qui s'applique à Eusèbe et à Théognis bien mieux qu'aux méléciens que le concile avait traités honorablement. (H. L.)]

3. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. xxi, *P. G.*, t. lxvii, col. 924.

4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. ix, *P. G.*, t. lxvii, col. 78 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. vii, viii, *P. G.*, t. lxxxii, col. 920 sq. Baronius, Petau, le P. Mainbourg ont avancé qu'Arius s'était rétracté à Nicée, du moins pour la forme, et avait fait sa paix avec l'Église. Cette opinion s'appuie sur le passage suivant de saint Jérôme. *Dialog. adv. Lucifer.*, n. vii, *P. L.*, t. xxiii, col. 174 : *Legamus acta et nomina episcoporum synodi Nicænæ, et hos quos supra diximus fuisse susceptos, subscripsisse* ὁμοούσιος *inter ceteros reperiemus.* Ce texte est cependant loin d'être clair et probant. On peut l'entendre des seuls *évêques* douteux, tels qu'Eusèbe de Nicomédie, dont saint Jérôme venait de parler immédiatement. Hefele expliquait la difficulté en disant que saint Jérôme a confondu le synode de Nicée avec un synode plus récent de Jérusalem, ou bien en prenant le prêtre Arius pour le diacre du même nom. M. O. Seeck, *Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1896, t. xvii, p. 69 et 358-361, a proposé de rapporter cette

que, d'après le conseil de l'empereur, ils écrivirent, au lieu d'ὁμοούσιος, le mot ὁμοιούσιος (semblable en substance, au lieu d'égal en substance), qui a presque la même consonnance et la même orthographe [1]. Nous voyons en effet que, dès l'origine, on ne considéra pas les signatures de ces trois évêques comme sincères, car l'évêque Second, ayant été exilé, disait à Eusèbe de Nicomédie : « Tu as souscrit afin de n'être pas banni ; mais l'année ne se passera pas que tu ne partages mon infortune [2]. » [318]

35. Les signatures.

A l'époque de saint Épiphane (vers l'an 400), les signatures de tous les trois cent dix-huit évêques présents à Nicée existaient encore, paraît-il [3]. Nous n'avons plus de ces signatures que des listes mutilées, défigurées par des fautes de copistes différentes les unes des autres, et ne renfermant que les noms de deux cent vingt-quatre évêques et chorévêques. En outre, il manque dans ces listes les noms de plusieurs évêques qu'on sait d'ailleurs avoir été présents à Nicée, par exemple ceux de Spiridion, Paphnuce ; le nom même de Marcel d'Ancyre fait défaut, et on trouve à sa place celui de Pancharius d'Ancyre. Malgré ces fautes de détail, les listes peuvent être regardées comme véritablement authentiques ; elles sont, il est vrai, en latin, mais elles portent les caractères évidents d'une traduction sur un original grec. Ce qui prouve leur antiquité, c'est que les membres du concile y sont groupés par provinces, comme on le voit pour

rétractation d'Arius à une reprise du concile de Nicée qui aurait eu lieu en 327, à l'occasion des mélétiens. Cette supposition est dénuée de preuves historiques recevables et jusqu'au moment où elle aura été suffisamment étayée nous ne pensons pas pouvoir l'admettre. Le fait de la souscription d'Arius à l'ὁμοούσιος reste tout à fait problématique. (H. L.)

1. D'après Philostorge, *Supplem.*, *P. G.*, t. LXV, col. 624, les trois évêques agirent à l'instigation de la princesse Constantia, ce qui n'est ni certain ni probable. (H. L.)

2. Philostorge, *Supplem.*, *P. G.*, t. LXV, col. 624.

3. Épiphane, *Hæres.*, LXIX, n. XI, *P. G.*, t. XLII, col. 217 sq. Ce paragraphe 35 fait presque double emploi avec le paragraphe 25, voir plus haut, p. 409, nous le maintenons néanmoins afin d'altérer le moins possible l'ouvrage d'Hefele mais nous renvoyons à la note 4 de la page 409, pour ce qui a trait aux éditions récentes des listes épiscopales de Nicée. (H. L.)

d'autres anciens conciles, par exemple pour ceux d'Arles et de Chalcédoine. Les provinces nommées dans ces listes sont d'accord avec la division politique des provinces au temps du concile de Nicée, et on n'y mentionne pas les provinces qui ne furent constituées que plus tard. Les évêques de ces dernières contrées (par exemple Euphratesia, Osrhoène) sont au contraire très fidèlement classés suivant les noms des anciennes provinces. Les Ballerini ont donc défendu avec raison l'authenticité des listes de signatures du concile de Nicée contre quelques objections de Tillemont.

Zoëga a découvert une nouvelle liste dans un ancien manuscrit copte, et dom Pitra l'a publiée dans le *Spicilegium Solesmense* [1]. Il
319] a donné non seulement le texte copte ; mais, en le comparant avec les listes latines existantes, il a formé une nouvelle liste des évêques de Nicée distribués également par provinces [2] et il a pu ainsi corriger et compléter les listes connues jusqu'à ce jour.

Bien avant Zoëga, Selden avait donné une liste traduite de l'arabe, comptant trois cent dix-huit personnes, mais comprenant les noms de plusieurs prêtres et souvent de plusieurs évêques pour une seule et même ville, si bien que Labbe et Tillemont ont nettement rejeté cette liste comme apocryphe. Une liste plus courte, que donne Labbe et après lui Mansi [3], n'appartient pas au concile de Nicée, mais au VIe concile œcuménique [4]. Enfin, Gélase donne la liste la plus courte : elle ne nomme que quelques évêques qui signent pour des provinces ecclésiastiques entières [5].

36. Mesures prises par l'empereur contre les ariens.

Lorsqu'on mit sous les yeux de l'empereur la formule du synode, il la regarda comme inspirée de Dieu, comme révélée par l'Esprit-Saint parlant par ses saints [6], et menaça d'exiler quiconque ne la

1. In-4, Paris, 1852, t. I, p. 516 sq.
2. *Ibid.*, p. 529 sq.
3. Dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 696.
4. Mansi, *Concil. ampliss. collect.*, t. II, col. 696, 697, note 7.
5. Gélase, *Hist. Nicæn. concil.*, l. II, c. XXVII, XXXVI, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 882, 927.
6. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 78.

signerait pas [1]. Nous avons vu l'effet de ses menaces. L'empereur les réalisa sans retard, et exila en Illyrie Arius, les deux évêques Second et Théonas, qui avaient refusé de souscrire, et les prêtres qui leur étaient attachés [2]. Il ordonna en même temps de livrer au feu les livres d'Arius et de ses amis, et menaça de la peine de mort ceux qui les cacheraient [3]. Il voulut même anéantir le nom d'ariens, et ordonna de le remplacer à l'avenir par celui de porphyriens, parce qu'Arius avait imité Porphyre dans son hostilité contre le christianisme [4]. Plus tard Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée furent aussi déposés et bannis, parce que, tout en admettant [320]
le symbole, ils ne reconnaissaient pas la dépositiou d'Arius et avaient admis des ariens parmi eux [5]. En même temps les Églises de Nicée et de Nicomédie furent invitées par l'empereur à élire des évêques orthodoxes à la place des évêques qui avaient été exilés. L'empereur accusa particulièrement Eusèbe de Nicomédie, non seulement d'avoir enseigné l'erreur, mais d'avoir pris part à la persécution des chrétiens par Licinius, d'avoir ourdi des intrigues contre lui et de l'avoir trompé [6].

37. Solution de la question pascale.

Le second objet de la réunion du concile de Nicée était la solution des difficultés qui avaient existé jusqu'alors sur la célébration de la

1. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. v, *P. L.*, t. xxi, col. 471. Arius fut banni, le séjour d'Alexandrie lui fut interdit, Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. xxi, *P. G.*, t. lxvii, col. 924 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. ix, *P. G.*, t. lxvii, col. 77 sq. Le concile de Tyr ressuscitera cette pénalité, mais l'appliquera à saint Athanase, Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. xxv, *P. G.*, t. lxvii, col. 928. (H. L.)

2. Philostorge, *Supplem.*, *P. G.*, t. lxv, col. 624.

3. La lettre de Constantin prescrivant cette mesure est d'une authenticité contestable, cf. O. Seeck, *Untersuchungen*, p. 48. (H. L.)

4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. ix, *P. G.*, t. lxvii, col. 88 ; S. Athanase, *Hist. arian.*, c. li, *P. G.*, t. xxv, col. 754; *Cod. theod.*, édit. Hænel, l. XVI, tit. v, 66. (H. L.)

5. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I. c. xix, xx, *P. G.*, t. lxxxii, col. 961 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. xxi, *P. G.*, t. lxvii, col 924.

6. La lettre de Constantin à Eusèbe a été donnée en partie par Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. xx, *P. G.*, t. lxxxii, col. 965 sq. ; et intégralement par Gélase, *Hist. concil. Nicæni*, l. III, c. ii, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. ii, col. 939, Baronius, *Annales*, ad ann. 329, n. 13 sq.

fête de Pâques. Comme nous l'avons dit au paragraphe 2, plusieurs conciles furent tenus au IIe siècle de l'ère chrétienne à l'occasion des démêlés concernant la fête de Pâques. Une partie de la chrétienté (les quartodécimans), en particulier en Asie-Mineure, célébrait la Pâque le même jour que les Juifs, le 14 nisan quel que fût le jour de la semaine, tandis que le plus grand nombre, en particulier en Occident, en Égypte et en Grèce, célébrait cette fête le dimanche qui suivait le 14 nisan, et prolongeait le jeûne jusqu'à ce jour. Dans les discussions qui s'élevèrent à ce sujet entre le pape Victor et les évêques d'Asie-Mineure, saint Irénée se révéla, ainsi que le dit Eusèbe [1], comme un conciliateur (εἰρηνοποιὸς) et il écrivit dans cette circonstance non seulement à Victor, mais aussi aux autres évêques [2] ; malheureusement les dissentiments se prolongèrent longtemps encore et, au IIIe siècle, une question astronomique vint ajouter une difficulté nouvelle et compliquer le débat [3].

1. Eusèbe, *Hist. eccles.* l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 493.
2. Voir plus haut p. 142.
3. Au début de ce long chapitre relatif à la question pascale il ne sera pas sans utilité de résumer quelques notions générales. La fixation de la Pâque a toujours été déterminée d'après trois éléments : 1° le premier mois de l'année, 2° le quatorzième jour de la lune dudit mois ; 3° le dimanche le plus rapproché, précédant ou suivant ce quatorzième jour. La distinction essentielle entre la fixation de la Pâque chez les Juifs et chez les chrétiens se trouve dans l'adoption par les chrétiens du dimanche à l'exclusion de tout autre jour. Si haut qu'on puisse remonter dans l'histoire des institutions, on constate cette fixation au dimanche, non pas universellement établie mais tendant à le devenir. Eusèbe, *Hist. eccles*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 493. L'intervention du pape Victor (fin du IIe siècle), qui pouvait recommander l'usage qu'il voulait faire prévaloir d'une pratique remontant sans interruption jusqu'au pape Xyste (vers l'an 120), nous permet de constater que dès les environs de l'an 197 la célébration dominicale de la fête de la Pâque prend, malgré les répugnances passées et les résistances locales, le caractère d'une institution universelle. La détermination du quatorzième jour de la lune a motivé chez les chrétiens différents systèmes d'après lesquels Pâques peut tomber : 1° entre le 14e et le 20e jour inclusivement ; 2° entre le 15e et le 21e jour ; 3° entre le 16e et 22e jour. Dans le premier système, on voit tout de suite que si le 14e jour est un dimanche la Pâque chrétienne coïncidera avec la Pâque juive. Malgré la répugnance manifestée par les papes pour la célébration pascale au même jour dans l'Église et dans la synagogue, on constate que vers la fin du IIIe siècle et jusqu'au milieu du siècle suivant on a fait usage, à Rome même, de supputations qui pouvaient conduire à la célébration au 14e jour. B. Krusch, *Der 84 jährige Ostercyclus und seine Quellen*, in-8, Leipzig, 1380, p. 20, 65. Néanmoins la répugnance pour la célébration au 14e jour fut la plus forte et valut aux supputations d'origine alexandrine fixant un 15e jour le premier terme de

Les quartodécimans célébraient toujours la Pâque le 14 de nisan quel que fût le jour de la semaine, tandis que les autres chrétiens la célébraient le dimanche suivant. Mais alors cette question se pré- [321] senta : Quel jour précis tombe dans l'année le 14 nisan ? ou comment concilier cette date lunaire du 14 nisan avec l'année solaire ? L'année ecclésiastique des Juifs, dont le premier mois se nomme nisan, commence au printemps. Au commencement du printemps, et en particulier vers l'équinoxe, l'orge est mûre en Palestine : c'est pourquoi le mois de nisan se nomme aussi le mois des gerbes, et la grande fête du mois de nisan, la Pâque, est en même temps la fête de la moisson, dans laquelle la première gerbe d'orge est offerte à Dieu en prémices [1]. Le 14 nisan arrive donc à peu près avec la pleine lune qui suit l'équinoxe du printemps, et l'année lunaire étant plus courte que l'année solaire, les Juifs comblaient ce déficit par un mois intercalaire, de sorte que le 14 nisan tombait toujours à une même époque [2] qui d'ailleurs était fixée approximativement par la maturité de l'orge.

Plusieurs Pères de l'Église s'appuyaient sur ce fait que la Pâque avait été célébrée par les anciens Hébreux et par les contemporains du Christ toujours après l'équinoxe [3] alors qu'elle devait l'être après

la fête, un succès croissant, surtout en Occident. Quelle était l'origine de cette supputation alexandrine? *Cum Romana supputatio nobis dubietatem afferret ad Hebræorum hoc est legalem supputationem nos convertimus quæ cum a Romanis ignoratur facile errorem incurrunt.* Paschasinus Lilybeensis, *Epist. ad Leonem pp. I, A.D. 444, P. L.*, t. LIV, col. 607. Cette supputation alexandrine serait donc dérivée de celle des Hébreux. Un troisième système, avons-nous dit, fixe le 16e jour comme premier terme de la fête. La raison en est que Jésus étant mort le jour de la fête juive, 14e de Nisan, sa résurrection le surlendemain nous reporte au 16. La première trace de cette observance se rencontre dans le canon pascal de saint Hippolyte commençant à l'année 222 ; elle se retrouve dans la *Supputatio romana* et enfin dans le canon pascal de Victorin d'Aquitaine. Le premier élément servant à la détermination de la Pâque est le choix du premier mois de l'année. Sur ce point, aucune difficulté. Toutes les tables pascales connues marquent la préoccupation de leurs rédacteurs, d'enserrer les termes de la fête de Pâque dans les limites du premier mois que détermine l'équinoxe de printemps. (H. L.)

1. Ideler, *Handbuch der Chronologie*, t. I, p. 486, 487, 490.

2. *Id.*, t. I, p. 488, 490.

3. *Id.*, t. II, p. 229 ; Weitzel, *Die christliche Passafeier in den drei ersten Jahrhunderte*, in-8, Pforzheim, 1848, p. 208-224. [Nous savons qu'au début de notre ère les juifs calculaient la Pâque d'après le cours des astres. Voici les propres paroles de Josèphe : « Moyse a ordonné de célébrer la Pâque au mois Xantikos, qui chez nous se nomme Nisan et est le premier de l'année, à la

le commencement du printemps, pour ordonner la célébration de la fête à cette même époque. Ils faisaient remarquer que les Juifs avaient toujours déterminé le 14 de cette manière jusqu'à la chute de Jérusalem. La pratique défectueuse de ne pas fixer le 14 d'après l'équinoxe ne s'était introduite chez eux qu'après cet événement.

On voit clairement ce qui résultait de cette ordonnance. Celui qui l'observait ne pouvait plus désormais régler sa Pâque d'après le 14 nisan des Juifs qu'autant que ce jour tombait après l'équinoxe. Si le 14 arrivait chez les Juifs avant l'équinoxe, les chrétiens devaient dire : Les Juifs célèbrent cette fois le 14 nisan à une fausse date, un mois trop tôt ; ce n'est pas la pleine lune avant, mais la pleine lune après l'équinoxe qui est la vraie pleine lune de nisan. (Nous disons pleine lune, car le 14 nisan était toujours nécessairement pleine lune, puisque chaque mois des Juifs commençait avec la nouvelle lune.) Dans ce cas, les chrétiens célébraient leur Pâque un mois plus tard
322] que les Juifs et la fixaient d'après la première pleine lune après l'équinoxe du printemps.

De là il résultait :

1° Si un quartodéciman se réglait d'après l'équinoxe, il célébrait toujours sa Pâque exactement le jour de la pleine lune après l'équinoxe du printemps, sans s'inquiéter du jour de la semaine et de la coïncidence avec le 14 nisan des Juifs ;

14e lune, le soleil étant dans la constellation du bélier. » *Antiq. jud.*, l. III, c. X, n. 5. On peut conclure de ce texte que les juifs n'observaient pas tant l'équinoxe vrai que l'entrée du soleil dans la constellation du bélier ; cela explique les différences de plusieurs jours entre les computs et l'admission par différentes tables pascales de dates bien antérieures à l'équinoxe comme point de départ. En vertu du mouvement de précession, l'équinoxe rétrograde de 50'' par an, de sorte que se trouvant en l'entrée de la constellation du bélier au début de notre ère, il devait s'être déplacé de 4° 1/2 vers l'année 325. Si donc aux IIIe et IVe siècles, au lieu d'observer l'équinoxe vrai, on s'est borné à considérer l'entrée du soleil dans la constellation du bélier, on a commis une erreur de 4 jours 1/2 et au lieu de fixer l'équinoxe au 21 mars, sa date véritable, on l'a fait avancer jusqu'au 16 mars. Saint Anatole de Laodicée calculait de cette manière. Eusèbe nous apprend que, selon lui, le 22 mars, jour de l'équinoxe vrai au commencement du IIIe siècle, le soleil est déjà depuis quatre jours dans le bélier, ce qui est exact. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXVI. *P. G.*, t. XX, col. 727. C'est sur la même erreur que semble s'appuyer le canon d'Hippolyte. Enfin, à l'époque du concile de 325, les juifs sont accusés de ne plus observer l'équinoxe et de faire leur Pâque trop tôt. S. Épiphane, *Hæres.* LXX, *P. G.*, t. XLII, col. 359. On se l'explique sans peine s'ils se bornaient alors à observer l'entrée du soleil dans la constellation du bélier. (H. L.)]

2° Si un occidental se réglait d'après l'équinoxe, il célébrait toujours sa Pâque le dimanche après la première pleine lune qui suivait l'équinoxe du printemps ; si la pleine lune tombait un dimanche, il célébrait sa Pâque non ce dimanche-là, mais seulement le dimanche suivant, et cela parce que le jour de la résurrection, par conséquent sa Pâque, devait avoir lieu non le jour même du 14 (jour de la mort du Christ), mais après le 14.

Nous verrons tout à l'heure que cette dernière manière de compter pour régler la célébration de la fête de Pâque fut adoptée par beaucoup d'Occidentaux, sinon par tous ; mais on ne peut constater si beaucoup d'Asiatiques firent de même. Le 8e canon (7) dit « apostolique » n'ordonnait d'ailleurs que d'une manière tout à fait générale de célébrer la Pâque après l'équinoxe du printemps [1].

En abandonnant la manière de compter des Juifs, les chrétiens eurent naturellement beaucoup plus de peine à déterminer l'époque de leur Pâque. Il fallut faire des calculs spéciaux pour connaître l'époque de la Pâque, et le plus ancien comput connu sur ce point est celui d'Hippolyte. Dans son livre sur la Pâque, il fit, d'après Eusèbe [2], un comput qui aboutissait à un canon de seize ans. On ne savait rien de plus de ce calcul et de ce canon, lorsqu'en 1551 on découvrit sur la route de Tivoli, non loin de l'église de Saint-Laurent, la statue en marbre d'un évêque assis dans sa chaire. Elle est actuellement dans le musée chrétien de Latran (autrefois dans la bibliothèque du Vatican). On reconnut que c'était celle de saint Hippolyte, parce que le titre des ouvrages de saint Hippolyte était écrit sur la chaire. Sur le côté droit de cette chaire est une table des pleines lunes de Pâque, calculées pour une période de cent douze ans (de 222 à 333 après Jésus-Christ) ; sur le côté gauche, une table des dimanches de Pâque pour la même période, et pour l'une et l'autre table, la base du calcul est le cycle de seize ans mentionné par Eusèbe. D'après ce calcul, après seize ans, la pleine lune de Pâque tombe le même jour du mois et non de la semaine, et après cent douze ans, elle tombe toujours le même jour [323]
du mois et de la semaine [3]. Ideler remarque avec raison qu'Hippolyte

1. Ce canon est postérieur à Nicée.

2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXII, *P. G.*, t. XX, col. 573.

3. Pour les inscriptions du piédestal : Smetius, *Inscriptionum antiquarum quæ passim per Europam liber*, ed. Justus Lipsius, Lugduni Batavorum, 1588, p. XXXVII *b*, XXXVIII (d'après Smetius et Pighius) ; Scaliger, *Opus de emendatione temporum*, 2e édit., Lugduni Batavorum, 1598, p. 677, 678, cf. p. 679-691 ;

aurait pu abréger son calcul de moitié, puisque la pleine lune revient, tous les huit ans, le même jour du mois, et que, tous les cinquante-

Gruter, *Inscriptiones antiquæ totius orbis Romanæ*, in-fol., Amstelodami, 1602-1616, p. CXL-CXLI ; Bianchini, *De kalendario et cyclo Cæsaris ac de paschali canone sancti Hippolyti martyris*, in-fol., Romæ, 1703, p. 92, cf. p. 91-176 ; *Hippolyti opera*, édit., J. A. Fabricius, in-8, Hamburgi, 1716, p. 38-41 ; Marini, *Inscriptiones christianæ*, dans Mai, *Script. veter. nova coll.*, Romæ, 1831, t. V, p. 70-73 ; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. V, pl. II-IV (d'après la copie de S. Lorenzo-in-Damaso), t. VI p. 132-141 ; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8613, p. 280-288 ; F. X. Kraus, *Real-encyklopädie*, t. I, p. 661-663 ; Parker, *Photogr.*, 2936 (côté droit), 2937 (côté gauche) ; F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4, Parisiis, 1902, t. I, n. 2867-2868. Ms. *Vatic. 5234* (Paul Manuce), p. 88, 89. Partiellement (les tables chronologiques seulement) dans Ms. *Ottob. 2267* (écrit en 1607) ; ms. *Ottob. 6225* (écrit en 1608) et une copie de ce dernier *Ottob. 648*. — Æg. Bucherius, *De doctrina temporum. Commentarius in Victorium Aquit. aliosque antiquos cum canonum paschalium scriptores*, in-fol., Antwerpiæ, 1633, ed. alt. 1664, p. 295-296 (en latin) ; Le Moyne, *Varia sacra*, t. II, *Notæ et observationes*, Lugduni Batavorum, 1694, p. 946, 969-1122 ; Noris, *Annus et epochæ Syromacedonum in vetustis urbium Syriæ nummis*, Lipsiæ, 1696, p. 97, 98, 117, 118 ; *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum sive* Henrici Canisii *lectiones antiquæ a* Jacobo Basnage, Antwerpiæ, 1725, t. I, p. 12 ; G. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, edit. noviss., Basileæ, 1741, t. I, p. 104-109 ; Assemani, *Bibliothecæ Apostolicæ Vaticanæ Codicum manuscriptorum catalogus*, Romæ, 1756, t. I, præf., p. XXIV-XXX ; Spaletti, *Dichiarazione di una tavola ospitale ritrovata in Roma sopra il monte Aventino*, Roma, 1777, p. 40 (début de la table pascale) ; De Magistris, *Acta martyrum ad Ostia Tiberina sub Claudio Gothico*, Romæ, 1795, p. 355, 357, cf. p. 174 sq. ; Ideler, *Handbuch der Chronologie*, Berlin, 1826, t. II, p. 215-219 ; J. C. Bunsen, *Hippolytus und seine Zeit*, in-8, Leipzig, 1852, t. I, p. 210 (liste des ouvrages). Sur le cycle pascal on peut consulter spécialement : Scaliger, *Hippolyti episcopi canon pascalis cum J. S. commentario*, Lugduni Batavorum, 1595, et dans les éditions postérieures de l'*Emendatio temporum*, par exemple Coloniæ Allobrogum, 1629, p. 721 sq. ; Emmanuel a Schelstrate, *Antiquitas Ecclesiæ*, in-4, Romæ, 1692, t. I, p. 524 ; Baronius, *Annales ecclesiastici*, ad ann. 224, 229, in-fol., Lucæ, 1738, *cum critica* P. Pagi, t. II, p. 469, 480 ; J. Vignoli, *Dissertatio de anno primo imperii Severi Alexandri Augusti quam præfert cathedra marmorea S. Hippolyti episcopi in Bibl. Vaticana*, Romæ, 1712, passim ; Phil. a Turre, *De annis imperii M. Aurelii Antonini Elagabali*, Patavii, 1713 ; J. Vignoli, *Dissert. II apologetica de anno primo imp. Severi Alexandri Augusti qua potissimum programma cycli paschalis Hippolyti denuo exponitur et illustratur*, Romæ, 1714 ; Phil. a Turre, *De annis imperii M. Antonini Elagabali ac de initio imperii Severi Alexandrie Diss. apologet. II, Opus posthumum*, ed. Justus Fontaninus, Venetiis, 1741 ; J. A. Fabricius, *Biblioth. græca nova*, curante G. C. Harles, Hamburgi, 1801, t. VII, p. 183-187 ; Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, in-8, Berlin, 1826, t. II, p. 213-225 ; Bunsen, *op. cit.*, p. 163 sq. (sur la table pascale) ; De Rossi, *Ins-*

six ans, elle retombe sur le même jour du mois et de la semaine [1].

Abstraction faite de ce point, Hippolyte a posé les principes suivants :

1. Le jeûne ne doit cesser que le dimanche. Ceci est formellement dit dans l'inscription de la première table (gravée sur le côté droit de la chaire) [2].

2. Le dimanche est le jour principal pendant lequel doit se faire la communion de la fête, et c'est le vendredi que doit se célébrer la fête de la mort du Christ.

3. Hippolyte plaçant toujours le 14 nisan après le 18 mars, il est hors de doute qu'il prit le 18 mars pour le temps de l'équinoxe, et que cette époque fut pour lui la base de son calcul pascal [3].

4. Si le 14 tombait un vendredi, il célébrait ce jour-là le vendredi-saint ; si le 14 tombait un samedi, il ne célébrait pas la Pâque le lendemain, mais il la retardait (et par là même toute la semaine sainte) de huit jours (c'est ce qui arriva l'année 222). De même si le 14 tombait un dimanche, ce n'était pas ce dimanche, mais le suivant, qui était pour lui le dimanche de Pâque (par exemple en 227).

Hippolyte étant un disciple de saint Irénée et l'un des docteurs les plus considérés de l'Église de Rome, nous pouvons donc regarder son calcul pascal comme faisant exactement connaître la combinaison adoptée sur ce point par les Occidentaux au IIIe siècle et particulièrement de l'Église de Rome.

L'Église d'Alexandrie ne célébrait aussi la Pâque qu'après l'équi-

cript. christ. urb. Romæ, 1861, t. I, p. LXXIX ; D. Rivet, *Histoire littéraire de la France*, in-4, Paris, 1733, t. I, p. 361 sq. On trouvera dans J. A. Fabricius, *op. cit.*, la mention de divers opuscules de moindre importance que ceux qui ont été cités dans la présente note. Plusieurs se trouvent réimprimés dans *P. G.*, t. X, col. 271-394 : P. Gottfridi Lumper, *Dissertatio de vita et scriptis sancti Hippolyti* (extrait de l'*Historia critica SS. Patrum*, Augustæ Vindelicorum, 1791, t. VIII), col. 285-309 sur la liste des œuvres ; col. 309-316 sur le canon pascal ; col. 395 sq. ; Constantini Ruggeri, *De Portuensi S. Hippolyti episcopi et martyris sede ;* col. 886-902 : Æg. Bucherius, *In S. Hippolyti canonem paschalem animadversiones ;* J. Ficker, *Die altchristlichen Bildwerke im christlichen Museum des Laterans untersucht und beschrieben*, in-8, Leipzig, 1890, p. 166-175, n. 223 ; A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, in-8, Paris, 1906, p. III.(H. L.)

1. Ideler, *Handbuch der Chronologie*, t. II, p. 222.

2. Weitzel, *op. cit.*, p. 200.

3. Rejetant la 14e et la 15e lune il fixe implicitement l'équinoxe au 16 mars. (H. L.)

noxe ; c'est ce que dit formellement le grand évêque Denys dans une lettre pascale, aujourd'hui perdue, dont parle Eusèbe [1] (VII, 20). D'après ce dernier, Denys aurait aussi publié un canon pascal de
[324] huit ans. Le texte de ce canon n'est pas connu, mais on peut croire avec Ideler qu'Alexandrie étant la ville des astronomes, il était facile au savant évêque Denys de faire un comput plus exact que celui d'Hippolyte, qui a cependant bien traité la question pour un certain nombre d'années [2].

Mais Denys fut à son tour surpassé par un autre Alexandrin, Anatole, évêque de Laodicée de Syrie, depuis 270. Il composa sur la fête de Pâque un écrit dont Eusèbe a conservé un fragment [3]. Il découvrit le cycle pascal de dix-neuf ans et le commença avec l'année 277, probablement parce que ce fut l'année où il établit son calcul [4].

1. Anatole part du principe que les anciens Juifs ne célébraient la Pâque qu'après l'équinoxe, et par conséquent que la Pâque chrétienne ne devait jamais avoir lieu qu'après l'équinoxe du printemps.

2. Il prend pour date de l'équinoxe le 19 mars [5].

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XX, col. 681. Cf. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, in-8, Leipzig, 1899, p. 151 ; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 1903, t. II, p. 188-189 ; *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, édit. Ch. L. Feltoë in-12, Cambridge, 1904. (H. L.)

2. Ideler, *Handbuch der Chronologie*, t. II, p. 224, 226.

3. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXXII, XXXIII, *P. G.*, t. XX, col. 728.

4. Le texte du *Liber de ratione paschali*, publié par Bucherius, *De doctrina*, 1634, p. 439-466 ; Gallandi, *Biblioth. veter. Patrum*, t. III, p. 543-557 ; *P. G.*, t. X, col. 209-232 a été donné et amélioré par B. Krusch, *Studien zur christlich. mittelalterlichen Chronologie. Der 84. jährige Osterzyklus und seine Quellen*, in-8, Leipzig, 1880, p. 316-327, cf. p. 311-316 ; Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur*, in-8, Erlangen, 1884, p. 177-196 : *Kritische Fragen über den liber Anatoli de ratione paschali* ; A. Anscombe, *The paschal canon attributed to Anatolius of Laodicea*, dans *The english historical Review*, 1895, t. X, p. 515-535 ; C. H. Turner, *The paschal canon of Anatolius of Laodicea*, dans la même revue, p. 699-710. T. Nicklin, *The date and origine of Pseudo-Anatolius « de ratione paschali »*, dans *The journal of philology*, 1901, t. XXVIII, p. 137-151, se propose de démontrer que le corps de l'ouvrage a été composé aux environs de l'an 300, tandis que la traduction n'est que de l'année 410, ou peu s'en faut. (H. L.)

5. Ideler, *op. cit.*, t. II, p. 228. Anatole de Laodicée et Denys d'Alexandrie, malgré la différence de leur cycle, s'accordent à faire toujours tomber la fête de Pâques après l'équinoxe du printemps. Nous avons dit plus haut que la supputation alexandrine pourrait bien avoir été d'origine juive. A la lettre de Paschasinus de Lilybée on peut joindre le témoignage suivant. Anatolius dont nous

3. Il ne dit rien de l'ancienne question relative au jeûne et au moment où il finit ; mais il est évident qu'en sa qualité d'Alexandrin, il suivait la pratique dominante.

Ce cycle de dix-neuf ans subit bientôt diverses modifications avec lesquelles il fut généralement adopté dans Alexandrie, dès le temps de Dioclétien. La principale de ces modifications consistait en ce que les Alexandrins plaçaient l'équinoxe non au 19, mais au 21 mars, ce qui était, pour l'époque, assez exact [1]. En outre, quand le 14 tombait un samedi, ils s'écartaient du calcul d'Anatole et d'Hippolyte, et célébraient Pâques dès le jour suivant, comme nous le faisons actuellement [2]. C'est à Eusèbe de Césarée qu'on attribue l'achèvement complet de ce cycle de dix-neuf ans [3].

Tel était l'état de la question au commencement du IVe siècle, elle fait voir que les différences dans le temps de la célébration de la Pâque étaient à ce moment plus grandes qu'elles ne l'avaient jamais été [4].

Non seulement quelques Églises asiatiques [5] conservaient, au [325]

venons de constater l'accord avec Denys d'Alexandrie cite à l'appui de son système plusieurs anciens auteurs juifs, notamment Philon et Josèphe. La rencontre vaut d'être signalée. Quelle était pour Anatole la date de l'équinoxe ? On a parlé du 18 mars et on cite ce texte : εὑρίσκεται δὲ ὁ ἥλιος ἐν τῇ προκειμένῃ Φαμενὼθ ἕκτῃ καὶ εἰκάδι (= 22 mars) οὐ μόνον ἐπιβὰς τοῦ πρώτου τμήματος, ἀλλ'ἤδη καὶ τετάρτην ἡμέραν ἐν αὐτῷ διαπορευόμενος. D'après ce texte le soleil, au 22 mars, serait depuis quatre jours dans la constellation du Bélier. Une légère correction permet de rectifier ce que cette affirmation offre d'inexact. Au lieu de τετάρτην ἡμέραν qu'on lise τετάρτην ἡμέρας, ce qui reviendra à dire, que le 22 mars le soleil est, depuis un quart de jour, dans la constellation du Bélier ; soit depuis le 21 mars, ce qui est conforme à la supputation alexandrine. (H. L.)

1. Quant à la supputation romaine du IVe siècle, elle tient le 22 mars pour trop tôt encore et admet pour première date recevable de la fête, le 23 ; par ce moyen on donne à l'équinoxe sa véritable place, le 21. (H. L.)

2. Ideler, *Handbuch der Chronologie*, t. II, p. 220, 234.

3. *Id.*, t. II, p. 232. Tous n'admettent pas que le concile ait pris pour base le cycle de dix-neuf ans ; par exemple : Bucherius, *De doctrina temporum*, p. 94, 95 ; Chr. Walch, *Decreti Nicæni de paschate explicatio*, dans *Nov. commentar. Soc. reg. Gotting.*, t. I, p. 10 sq. ; Ideler, *Handbuch der Chronologie*, t. II p. 206 ; Pitra, *Spicil. Solesmense*, 1858, t. IV, p. 549 ; Van der Hagen, *Dissertat. de cyclis paschalibus*, p. 172 sq. ; Dulaurier, *Recherches sur la chronologie arménienne*, in-12, Paris, 1859, p. 29, 30, 142. (H. L.)

4. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, præf. p. LXXXV sq.

5. Weitzel, *op. cit.*, p. 236.

moins en partie, le calcul judaïque alors en usage, de sorte que leur Pâque pouvait tomber avant l'équinoxe; mais quelques Occidentaux, ne consultant pas les derniers calculs astronomiques, célébraient la Pâque avant l'équinoxe. De même que les Asiatiques, les quartodécimans occidentaux, qui ne tenaient pas compte de l'équinoxe, célébraient souvent la Pâque plus tôt que le reste de la chrétienté, et on les nommait pour ce motif protopaschites. Parmi les équinoxialistes eux-mêmes régnaient aussi des divergences : les Alexandrins calculaient la Pâque d'après le cycle de dix-neuf ans et prenaient le 21 mars comme date de l'équinoxe; au contraire, les Romains, tant qu'ils suivirent Hippolyte, observaient le cycle de seize ans (plus tard celui de quatre-vingt-quatre ans) et plaçaient l'équinoxe au 18 mars [1]. Quand la pleine lune tombait le 19 mars, c'était pour les Latins la pleine lune de Pâques, et ils célébraient leur Pâque le dimanche suivant; pour les Alexandrins cette pleine lune était avant l'équinoxe, et ils attendaient par conséquent une nouvelle pleine lune et célébraient leur Pâque un mois après les Latins.

Ces graves et nombreuses divergences, très regrettables, faisaient naître d'incessantes disputes et des troubles fréquents dans les contrées où ces divers modes existaient simultanément. Elles rendaient les chrétiens l'objet des plus amères moqueries de la part des païens [2]. Aussi le concile d'Arles répondait-il parfaitement aux besoins du temps en essayant, en 314, d'établir un accord général sur cette question. Ce concile prescrivit dans son 1er canon que l'on célébrât désormais la Pâque *uno die et uno tempore per omnem orbem*, et que, selon la coutume, le pape envoyât partout des lettres à ce sujet [3]. Le concile voulut donc faire prédominer partout le mode romain et supprimer tout autre, même le mode alexandrin (en supposant que la différence entre le calcul des Alexandrins et celui des Romains fût connue des évêques d'Arles).

[326] Mais les prescriptions d'Arles ne furent pas acceptées partout,

1. Ideler, *op. cit.*, t. II, p, 247, 252.

2. S. Épiphane, *Hæres.*, LXX, n. 14, *P. G.*, t. XLII, col. 369; Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. V, *P. G.*, t. XX, col. 1057.

3. Hardouin, *Conc. coll.*, t. I, col. 263; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 471. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, præf. p. LXXXV; cf. sur la table philocalienne en usage à Rome dès le temps du pape Silvestre, *id.*, p. LXXXV-LXXXVI, Th. Mommsen, *Ueber den Chronograph. vom Jahre 354*, dans *Abhandl. der philologisch. hist. Classe der königl. Sächs. Gesellsch. der Wissenschaften*, t. I, p. 549-668. (H. L.)

et ne purent établir l'uniformité dans l'Église. La décision d'un concile œcuménique devint nécessaire, c'est pourquoi le premier concile œcuménique de Nicée s'occupa de cette affaire. On ignore le détail des débats et nous n'en connaissons que le résultat consigné dans l'encyclique du concile [1] et dans la lettre circulaire de l'empereur [2].

Dans le premier document, le concile parle ainsi à l'Église d'Alexandrie et à ses frères bien-aimés d'Égypte, de Libye et de la Pentapole : « Nous vous donnons la bonne nouvelle de l'unité qui a été rétablie quant à la Pâque. En effet, à votre prière, nous avons heureusement élucidé cette question. Tous les frères de l'Orient, qui autrefois célébraient la Pâque avec les Juifs, la célébreront désormais en même temps que les Romains, avec nous et avec tous ceux qui de tout temps l'ont célébrée en même temps que nous [3]. »

L'empereur Constantin de son côté annonce à tous ceux qui n'ont pas assisté au concile ce qui suit :

« Lorsque s'éleva la question relative au jour de la Pâque, on pensa généralement qu'il était convenable que tout le monde célébrât cette fête le même jour. Que peut-il, en effet, y avoir de plus beau et de plus juste que de voir cette fête, qui nous donne l'espoir de l'immortalité, célébrée par tous d'un commun accord et de la même manière ? On déclara qu'il était particulièrement indigne de suivre pour cette fête, la plus sainte de toutes, l'habitude (le calcul) des Juifs, qui ont souillé leurs mains du plus effroyable des forfaits et dont l'âme est aveuglée. En rejetant leur coutume [4], nous pouvons transmettre à nos descendants le mode légitime de célébration de la Pâque, que nous avons observé depuis le premier jour de la passion du Christ jusqu'à présent. Nous ne devons par conséquent avoir rien de commun avec le peuple des Juifs. Le Sauveur nous a montré une autre voie ; notre culte suit un autre cours plus lé- [327]
gitime et plus convenable, et par conséquent, en adoptant unanimement ce mode, nous voulons, très chers frères, nous soustraire à la détestable compagnie des Juifs. Il est véritablement honteux pour nous de les entendre se vanter que, sans eux, nous ne pourrions

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 77 sq.

2. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. X, *P. G.*, t. LXXXI, col. 937 sq. ; Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XVII, *P. G.*, t. XX, col. 1073.

3. Socrate, *Hist.*, *eccles.*, l. I, c. IX, *P. C.*, t. LXVII, col. 77 sq.

4. Il faut lire ἔθους et non pas ἔθνους, comme le porte la publication faite à Mayence de l'édition de Valois.

pas célébrer cette fête. Comment pourraient-ils être dans le vrai, eux qui, après la mort du Seigneur, ne se sont plus laissé conduire par la raison, mais bien par une passion insensée? Ils ne possèdent pas la vérité dans cette question de la Pâque; dans leur aveuglement et leur répugnance pour toute amélioration, ils célèbrent souvent deux Pâques dans la même année [1]. Nous ne saurions imiter ceux qui sont ouvertement dans l'erreur. Comment donc irions-nous suivre ces Juifs, que l'erreur aveugle incontestablement? Célébrer deux fois la Pâque en une année est tout à fait inadmissible. Mais quand même il n'en serait pas ainsi, ce serait encore pour vous un devoir de ne pas souiller votre âme en restant en communion avec d'aussi méchantes gens. En outre, songez que dans une affaire aussi importante, et à l'occasion d'une solennité si fameuse, il ne faut aucune division. Le Sauveur ne nous a laissé qu'un jour de fête de notre rédemption, c'est-à-dire de sa sainte passion, et il n'a voulu qu'une seule Église catholique. Songez combien il est inconvenant que le même jour les uns observent le jeûne, tandis que les autres s'assoient à un banquet [2], et qu'après les jours de Pâque les uns soient dans la joie des fêtes lorsque les autres sont encore dans un jeûne rigoureux [3]. C'est pourquoi la divine Providence veut que cette manière

1. Quand le 14 tombait avant l'équinoxe, les Juifs célébraient leur Pâque aussi avant l'équinoxe; mais comme alors la nouvelle année *solaire* n'avait pas encore commencé, les Juifs avaient célébré deux Pâques dans le courant d'une année solaire (d'un printemps à un autre).

2. Supposez que le 14 tombât un vendredi, les quartodécimans ébionites célébraient ce jour-là le festin de Pâque, les catholiques au contraire jeûnaient rigoureusement. Mais parmi les orthodoxes il se pouvait aussi que les uns fussent tenus au jeûne, tandis que les autres s'en croyaient dispensés. Les quartodécimans johannites finissaient (v. plus haut, p. 451 au commencement du paragraphe) leur jeûne l'après midi du 14, ainsi par exemple le jeudi, tandis que les Occidentaux continuaient à jeûner jusqu'au dimanche. Enfin les Occidentaux eux-mêmes, ou les partisans de la pratique dominante, n'étaient pas tout à fait d'accord entre eux; les uns, en effet, comme les protopaschites, n'observaient pas l'équinoxe, ou bien le plaçaient à un jour faux : ils pouvaient par conséquent, comme nous l'avons déjà démontré, jeûner et célébrer leur Pâque un mois avant les autres; dans ces cas-là, ils jeûnaient quand les autres n'étaient tenus à aucune pénitence, et ils finissaient ensuite leur carême quand il commençait à peine pour les autres chrétiens.

3. Quand, par exemple, les protopaschites avaient célébré leur Pâque, leur jeûne était terminé, tandis que les équinoxialistes étaient encore en carême. En outre, les quartodécimans johannites terminaient leur carême et célébraient leur Pâque le 14 et pouvaient par conséquent faire des banquets, tandis que les Occidentaux continuaient à jeûner jusqu'au dimanche.

de faire soit rectifiée et qu'elle soit réglée d'après un mode uniforme ; [328]
tous, je l'espère, seront d'accord sur ce point. Comme d'une part c'est pour nous un devoir de n'avoir rien de commun avec les meurtriers du Christ, et comme, d'autre part, cette coutume, déjà suivie par les Églises de l'Ouest, du Sud, du Nord et par quelques-unes de l'Est, est la plus acceptable, il a paru bon à tous (et je me suis porté garant de votre assentiment) que vous l'acceptiez avec joie, puisqu'elle est suivie à Rome, en Afrique, dans toute l'Italie, l'Égypte, l'Espagne, les Gaules, la Bretagne, la Lybie, toute l'Achaïe, dans les diocèses d'Asie, du Pont et de Cilicie. Vous devez considérer non seulement que le nombre des Églises de ces provinces forme la majorité, mais encore qu'il est juste de demander ce que la raison approuve, et que nous ne devons avoir rien de commun avec les Juifs. En résumé, le jugement unanime a décidé que la très sainte fête de Pâques serait célébrée partout le même jour, et il ne convient pas que la sainteté de cette solennité soit ternie par nos divisions. Puisqu'il en est ainsi, acceptez avec joie la grâce divine et ce commandement véritablement divin, car tout ce qui arrive dans les assemblées des évêques doit être regardé comme provenant de la volonté de Dieu. Faites connaître à vos frères ce qui a été décrété, fêtez ce très saint jour conformément au mode indiqué. Nous pourrons ainsi célébrer ce saint jour de Pâques en même temps, s'il m'est donné, comme je le désire, de me réunir à vous. Nous pourrons nous réjouir tous ensemble en voyant que la puissance divine s'est servie de nous pour détruire la méchanceté du démon, et en voyant fleurir au milieu de nous la foi, la paix et l'union. Pour vous, frères très chers, que Dieu vous garde [1]. »

Nous ne trouvons pas d'autres détails dans les actes. Il est facile de le comprendre ; les Pères du concile ont pris pour base de leur décision le comput le plus généralement admis parmi les chrétiens orthodoxes, c'est-à-dire celui qui réglait le 14 d'après l'équinoxe et le dimanche de Pâques d'après le 14. La lettre citée de Constantin fait clairement connaître la pensée du concile : car, d'après cette lettre, le concile exige 1° que la Pâque soit toujours un dimanche (il se sépare donc des quartodécimans), et 2° qu'elle ne soit jamais célébrée en même temps que celle des Juifs.

1. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XVIII-XX, *P. G.*, t. XX, col. 1073-1080.
2. Ideler, *Handbuch der Chronologie*, t. II, p. 207.
3. S. Épiphane, *Hæres.*, L, n. 3 ; LXX, n. 11, *P. G.*, t. XLII, col. 360.

Il résulte de cette seconde décision une règle très importante qui n'a pas été formellement décrétée par le concile mais qui est conforme aux usages antérieurs et fut plus tard explicitement prescrite :
[329] si le 14 tombait un dimanche, on ne devait pas célébrer la Pâque ce dimanche, mais bien huit jours après. Et cela pour deux motifs : 1° parce que le 14 indique seulement le jour de la mort du Seigneur, et que la fête de la Résurrection doit suivre ce jour, et non pas coïncider avec lui ; 2° parce que, dans les années où le 14 tombe un dimanche, les chrétiens eussent célébré leur Pâque en même temps que les Juifs, ce que le concile voulait éviter. La troisième décision prise à Nicée tendait à défendre aux chrétiens de célébrer deux fois la Pâque dans une même année (ce que faisaient les Juifs et les Protopaschites), c'est-à-dire que l'on devait tenir compte de l'équinoxe dans tous les calculs sur la Pâque.

Il semble hors de doute que Constantin a uniquement inséré dans sa lettre, qui a toutes les apparences d'une lettre synodale, les décisions réellement prises par le concile ; ce point indubitable une fois admis, il faut bien admettre aussi que ce concile a dû donner les règles pour déterminer le jour de la Pâque. Il n'a peut-être pas exposé *ex professo* les principes qui sont la base des trois décisions énumérées plus haut, mais en somme toutes ses décisions les mettaient suffisamment en relief. Ideler a prétendu « que la règle clairement énoncée dans saint Épiphane n'avait pas été positivement donnée par le concile de Nicée ». Cette opinion n'est pas fondée, à moins qu'Ideler ne joue sur le mot « positivement », car Épiphane donne comme base de son comput les trois mêmes règles contenues, comme nous l'avons montré, dans la lettre de Constantin : l'observation de l'équinoxe, le placement du 14 après l'équinoxe et le placement du dimanche après le 14. Ideler me paraît avoir trop facilement accepté les idées du livre II de Christian Walch : *Decreti Nicæni de Paschate explicatio*, qui sont opposées aux nôtres.

On peut se demander si le concile a voulu donner le pas au comput romain sur le comput alexandrin [1]. L'un et l'autre reposaient sur

1. A la suite d'Anatole de Laodicée, les computistes orientaux postérieurs à Nicée ont admis unanimement la fixation de l'équinoxe au 21 mars ; mais cette unanimité peut sembler n'être que l'observation rigoureuse des règles fixées par les décrets de Nicée. L'existence de règlements établis par le concile relativement à la fête de Pâques est indéniable ; il est plus difficile de déterminer le détail ou même la tendance de ces règlements, et nous l'essayerons ailleurs. Pour l'instant, nous savons que le concile insista sur

les trois règles acceptées par le concile, mais les Romains regardaient le 18 mars et les Alexandrins le 21 mars comme le *terminus a quo* le plus extrême de la pleine lune de Pâques. D'après Ideler [1] le concile n'a pas eu égard à cette différence, il paraît l'avoir complètement ignorée et même ne s'être pas rendu compte de la différence qui existait entre le calcul des Romains et celui des Alexandrins. [330]
Les actes du concile ne laissent pas voir, en effet, qu'il ait eu conscience de cette différence ; la teneur de la lettre synodale et de celle de Constantin semblent, au contraire, autoriser l'opinion émise par Ideler. La lettre synodale dit en effet : « A l'avenir tous célébreront la Pâque avec les Romains, avec nous et avec tous, etc. » Constantin suppose (comme nous l'avons vu plus haut [2]) que la manière de célébrer la Pâque des Romains et des Égyptiens, par conséquent des Alexandrins, est identique [3]. Cependant la grande importance de la

l'unité à obtenir dans la célébration de la fête. La lettre adressée par les Pères nicéens aux Alexandrins s'exprime ainsi : « Tous les frères de l'Orient qui ne s'accordaient pas avec les Romains, avec vous et avec ceux qui suivent depuis le commencement vos usages, feront désormais la Pâque en même temps que vous. » (Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 931). Il faut rapprocher de ce texte un passage d'une lettre de saint Léon à Marcien : *Studuerunt quidem sancti Patres occasionem hujus erroris* (*i. e. ineptæ electionis diei Paschatis*) *auferre, omnem hanc curam Alexandrino antistiti delegantes. P. L.*, t. LIV, col. 1055. Il est vrai que malgré cette désignation officielle on fit usage à Rome, jusqu'au VIe siècle, d'un comput qui n'était pas le comput alexandrin, mais la *supputatio romana*. Cette *supputatio romana* du IVe siècle, considérant le 22 mars comme trop tôt, admet seulement le 23 comme première date licite de Pâques, ce qui revient à fixer l'équinoxe à sa date véritable, le 21, et nous ramène à la date de la supputation alexandrine. On peut tenir pour une règle commune à l'Orient et à l'Occident, à partir du concile de 325, de considérer l'équinoxe comme arrivant le 21 mars et de n'admettre comme lune pascale que celle dont le 14e jour suivait cette date. (H. L.)

1. Ideler, *Handbuch der Chronologie*, t. II, p. 238.

2. Page 460.

3. Le système alexandrin veut que si le 21 mars, jour de l'équinoxe, est en même temps le 15e jour de la lune, la lunaison suivante commence le 5 avril et son 14e jour soit donc le 18 avril. Si le 18 avril tombe un dimanche, la fête sera reportée à sa limite extrême, le 25 avril. Or, ce système admettant que le premier terme de la fête peut être le 22 mars, de là au 25 avril, un intervalle de 35 jours constituera le premier mois, ce qui est impossible. Mais qu'on observe que le premier mois peut commencer dès le 8 mars et peut ne commencer que le 5 avril suivant les années, donc ses limites les plus larges s'étendent, au total, à soixante jours. Il faut donc définir comme premier mois celui dont le 14e jour coïncide avec le jour de l'équinoxe ou le suit. On n'était pas le moins du monde disposé à admettre ce point dans l'Église de Rome, car il semblait

question de la Pâque et l'intérêt particulier qu'elle présentait à l'époque du concile de Nicée ne permettent guère de supposer que les différences du comput romain et du comput alexandrin aient été complètement ignorées par une si grande assemblée, composée de tant de membres distingués et de députés des Églises de Rome et d'Alexandrie. Il est bien plus rationnel d'admettre que ces différences ont été connues, mais qu'elles ont été passées sous silence sans longue discussion. Une pareille façon d'agir était du reste une nécessité si l'on voulait arriver à une complète uniformité sur la question de la Pâque. Ce n'est pas là une pure hypothèse, car nous lisons dans Cyrille d'Alexandrie : « Le concile général a unanimement décrété que, puisque l'Église d'Alexandrie était versée dans ces connaissances, elle annoncerait tous les ans par lettres à l'Église romaine le jour où tombaient les calendes ou le 4, c'est-à-dire le jour où devait se célébrer la Pâque ; toute l'Église apprendrait ensuite l'époque de cette fête par l'entremise de l'autorité apostolique (de l'évêque de Rome) [1].

Le pape Léon I[er] s'exprime de la même manière dans sa lettre à l'empereur Marcien : *Studuerunt itaque sancti Patres* (il entend bien certainement par là, quoiqu'il ne le dise pas ouvertement, les Pères

véritablement que dans cette question pascale on ne pouvait constater la fin d'une difficulté que pour en voir surgir sur-le-champ une autre. A Rome donc, on invoquait une tradition antique d'après laquelle Pâques ne pouvait tomber après le 21 avril. Cette tradition, d'où qu'elle vînt, d'une notion faussée de l'étendue du premier mois ou d'une analogie avec le rit judaïque dans lequel le 14e jour même étant la Pâque, il ne pouvait occuper que trente places différentes dans le calendrier ; cette tradition avait pour inconvénient non prévu de supprimer à certaines années toute place à la fête de Pâques, faute de satisfaire en ces années-là aux trois règles à la fois. C'eût été le cas en 455 où la 14e lune tombait le 17 avril, un dimanche. La supputation alexandrine n'en était pas embarrassée, elle fixait la fête au 24 ; mais que faire à Rome où on ne voulait pas dépasser le 21 ? Pour tourner la difficulté on avait admis que les lunes 17 à 22, pourvu qu'elles suivissent le 21 mars, pouvaient déterminer Pâques ; mais ce n'était pas tout. En 387, le 21 mars se trouva tomber un dimanche et un 16e de lune, or le 28 mars c'était la 23e lune, que devenir ? Restait le 25 avril et on n'en voulait à aucun prix. Il fallait, pour être logique, ces années-là se passer d'une Pâque. Par contre, le procédé pouvait en d'autres années donner deux Pâques. On n'en demandait pas tant, d'autant plus que dans ce dernier cas on ne savait plus quelle était la bonne et celle qui ne l'était pas. (H. L.)

1. Cyrille d'Alexandrie, *Prologus paschalis* (conservé en latin seulement) dans Petau, *De doctrina temporum*, t. II, append., p. 502 ; Bucherius, *De doctrina temporum*, p. 481 ; Van der Hagen, *Observationes in prolog.*, p. 41 ; Ideler, *Handb. d. Chronol.*, t. II, p. 258 sq.

de Nicée) *occasionem hujus erroris auferre, omnem hanc curam Alexandrino episcopo delegantes* (*quoniam apud Ægyptios hujus supputationis antiquitus tradita esse videbatur peritia*), *per quem quotannis dies prædictæ solemnitatis Sedi apostolicæ indicaretur, cujus scriptis ad longinquiores Ecclesias indicium generale percurreret* [1]. Si le pape Léon est dans le vrai, ce texte nous apprend deux [331] choses : 1° le concile de Nicée donna au comput alexandrin la préférence sur le comput romain, tandis que le contraire avait été décrété à Arles ; 2° le concile prit un moyen terme tout à fait propre à aplanir les difficultés, en prescrivant à l'Église d'Alexandrie d'annoncer le jour de la Pâque à l'Église de Rome et à celle de Rome de le faire connaître à toute l'Église.

Un autre renseignement tiré de saint Ambroise s'accorde très bien avec ce que dit saint Léon. Saint Ambroise dit en effet que, sur l'avis de plusieurs mathématiciens, le concile de Nicée avait adopté le cycle de dix-neuf ans [2]. Or, ce cycle de dix-neuf ans est le cycle alexandrin. En chargeant l'Église d'Alexandrie d'indiquer tous les ans à l'Église romaine le jour de la Pâque, il adoptait par le fait même le cycle alexandrin [3].

Ellies du Pin a donc pris une peine inutile, quand il a voulu prouver que les Pères de Nicée avaient simplement donné occasion d'adopter ce canon [4]. Les bénédictins de Saint-Maur ont aussi interprété d'une manière trop vague ces paroles de saint Ambroise, en lui faisant dire que les Pères de Nicée avaient, il est vrai, parlé de ce cycle, mais qu'ils n'en avaient pas positivement prescrit l'usage [5].

Il est assez surprenant que le concile n'ait pas inséré parmi

1. S. Léon, *Epist.*, CXXI, (al. XCIV) *P. L.*, t. LIV, col. 1055. Cf. C. Tondini, *Notice concernant la prescription du concile de Nicée sur l'époque de la Pâque*, dans la *Revue bénédictine*, 1892, t. IX, p. 279-282 ; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 87. (H. L.)

2. S. Ambroise, *Epist. ad episcopos per Æmiliam*, *P. L.*, t. XVI, col. 1027 (vers 386) : *Convenientes ad synodum Nicænam, decem et novem annorum colligere rationem et quasi quemdam constituere circulum ex quo exemplum in annos reliquos gigneretur. Hunc circulum enneadecaterida nuncuparunt etc.* Cf. Ideler, *Handbuch der Chronologie*, t. II, p. 211 ; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1861, t. I, præf., p. LXXXVII.

3. Ideler, *op. cit.*, t. II, p. 212.

4. Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1693, t. II, p. 316.

5. Denys le Petit s'est exprimé comme saint Ambroise, voir Ideler, t. II, p. 212.

ses canons la décision prise par lui sur la célébration de la fête de Pâques. Aucun des canons du concile, pas même de ceux qui ont une authenticité douteuse, ne traite de cet objet. Peut-être le concile a-t-il voulu ménager ceux qui n'étaient pas prêts à abandonner immédiatement les pratiques du quartodécimanisme. Il s'est refusé à anathématiser une pratique qui s'était perpétuée depuis les temps
[332] apostoliques dans plusieurs Églises orthodoxes [1]. Le cardinal Pitra crut trouver dans la collection des canons du patriarche Jean de Constantinople, le canon de Nicée relatif à la célébration de la Pâque. Mais la forme du texte prouve, comme le fait remarquer Hilgenfeld [2], que ce canon appartient à une époque plus récente, et le prétendu canon de Nicée n'est que l'assemblage fait par un auteur anonyme des questions débattues à Nicée au sujet de la fête de Pâque.

Ce canon supposé est ainsi conçu :

Τῆς ἁγίας συνόδου τῆς ἐν Νικαίᾳ περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα· πέπρακται δὲ οὕτως τὰ δόξαντα πᾶσι τοῖς ἐν τῇ ἱερᾷ συνόδῳ συνελθοῦσιν, ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ θεοσεβοῦς καὶ μεγάλου Κωνσταντίνου, ὃς οὐ μόνον συνήγαγε τοὺς προγεγραμμένους ἐπισκόπους εἰς ταὐτόν, εἰρήνην ποιούμενος τῷ ἔθνει ἡμῶν· ἀλλὰ γὰρ καὶ σύμπαρὼν τῇ τούτων ὁμηγύρει συνεξετάζει τὰ συμφέροντα τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ· ἐπειδὴ τοίνυν, ἐξεταζομένου τοῦ πράγματος περὶ τοῦ δεῖν συμφώνως ἄγειν τὸ πάσχα ἅπασαν τὴν ὑπ' οὐρανὸν ηὑρέθη τὰ τρία μέρη τῆς οἰκουμένης συμφώνως ποιοῦντα Ῥωμαίοις καὶ Ἀλεξανδρεῦσιν, ἓν δὲ καὶ μόνον κλίμα τῆς ἀνατολῆς ἀμφισβητοῦν ἔδοξε, πάσης ζητήσεως περιαιρεθείσης καὶ ἀντιλογίας, οὕτως ἄγειν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς ἐν τῇ ἀνατολῇ, ὡς ἄγουσιν Ῥωμαῖοι καὶ Ἀλεξανδρεῖς καὶ οἱ λοιποὶ πάντες, πρὸς τὸ πάντας ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ὁμοφώνως ἀναπέμπειν τὰς εὐχὰς τῇ ἁγίᾳ ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα· καὶ ὑπέγραψαν οἱ τῆς ἀνατολῆς ὡς διαφωνοῦντες πρὸς ἀλλήλους [3].

1. Ideler, *op. cit.*, t. II, p. 204.

2. A. Hilgenfeld, *Der Paschastreit der alten Kirche*, in-8, Halle, 1860, p. 367 sq.

3. Voici la traduction latine que donne Pitra : *Sancti concilii in urbe Nicæa decretum de sancto Paschate. Actum est autem hoc modo id quod placitum est omnibus in sacra synodo convenientibus, sub his diebus religiosi atque magni Constantini, qui non solum coegit suprascriptos episcopos in unum, pacem genti nostræ faciens, sed etiam adfuit eorumdem conventui, collatisque consiliis, expendit quæ in catholicæ Ecclesiæ bonum spectabant ; Postquam igitur id deliberatum diligenter fuit, utrum necesse esset concensu unanimo peragi Pascha ab universa sub cælo Ecclesia, et inventum est tres totius orbis partes consentire cum Romanis et Alexandrinis, unam vero et solam orientalem plagam facere dissidium ; Visum est, qualibet sublata quæstione et contradictione,*

Les divergences sur la manière de déterminer l'époque de la Pâque ne disparurent pas, en effet, après le concile de Nicée.

Alexandrie et Rome ne purent pas s'entendre, soit que l'une de ces deux Églises ait négligé de faire le comput pascal, soit que l'autre l'ait regardé comme inexact. Il est de fait, comme le prouve l'ancienne table pascale de l'Église romaine [1], que le cycle de quatre-vingt-quatre ans continua à être employé à Rome comme par le passé [2]. Or, ce cycle différait sur plusieurs points du cycle alexandrin

eodem more agendum esse fratribus Orientis, quo modo agunt Romani et Alexandrini atque cæteri omnes, ut cuncti in una die unanima mente sursum emittant preces in illa sancta die Paschatis. Et subscripserunt qui ab Oriente erant, utpote a cæteris dissentientes. Pitra, *Spicilegium Solesmense,* in-4, Parisiis, 1858, t. IV, p. 540-555. Le décret pascal de Nicée a occupé un bon nombre d'érudits : E. de Schelstraate, *Sacrum Antiochenum concilium*, in-4, Antverpiæ, 1681, p. 158 ; Jos. Saenz de Aguirre, *Coll. max. concilior. Hispaniæ*, t. I, p. 1, Apparat., diss. VIII, p. 117 ; J. Falck, S. J., *Christianum Pascha*, p. 78-98, 175 ; Van der Hagen, *De cycl. pasch.*, Amstelodami, 1786 ; Chr. W. Fr. Walch, *Decreti Nicæni de pascha explicatio*, dans *Comment. N. S. reg. Gottingæ*, 1769, t. I, p. 10 ; S. Reyher, *De epactis solaribus ad tempora concilii Nicaeni reductis*, Kiloni, 1702 ; J. G. Bayer, *De canonis Nicæni auctoritate atque integritate*, Ienæ, 1652, 1691 ; Junius, *Dissertatio de Paschatis diei celebratione concil. œcum. Nicæn. constituta*, Lipsiæ, 1723 ; G. H. Bortz, *De die festi Paschatos imprimis ex decret. conc. Nic. constituendo*, Lipsiæ, 1775 ; C. C. Kress von Kressenstein, *De eo quod justum est circa diversam Paschatis celebrationem.* Helmstadii, 1744. (H. L.)

1. Ideler, *op. cit.*, t. II, p. 249.

2. B. Krusch, *Der 84. jährige Ostercyclus und seine Quellen*, in-8, Leipzig, 1880, croit pouvoir établir la succession des cycles en usage à Rome dès le début du IVe siècle. De la fin du IIIe siècle à l'année 310 on emploie un cycle de 84 ans avec *saltus lunæ* tous les 14 ans. Ce cycle admettait la fête de Pâques de la 14e à la 20e lune. Dès l'an 312 la *supputatio romana* entre en usage, c'est-à-dire un cycle de 84 ans avec *saltus lunæ* tous les 12 ans. Jusqu'à l'année 343, les limites de la lune paraisssent être 14 à 20 ; à partir de 343, la 16e lune est la première admise. Ainsi vers le milieu du IVe siècle le comput romain a dû subir une altération essentielle et admettre, dans certains cas, les dates alexandrines. C'était un résultat de la législation nicéenne touchant la Pâque. La fixation de l'équinoxe au 21 mars allait contre les idées des Romains qui le croyaient immuablement attaché au 25 mars. J.-B. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, præf., p. LXXXVII, s'est nettement posé la question délicate : *Quomodo Romana Ecclesia, cui Nicænæ synodi observatio cordi semper fuit, suam potuerit* supputationem *retinere et adversus Alexandrinos defendere, quin contra Nicænas leges peccaret.* Pitra, *Spicil. Solesm.*, t. IV, p. 553, s'était posé la même question. Rossi répond que selon lui les Pères de Nicée avaient recommandé la science des alexandrins sur les calculs de la Pâque, mais n'avaient pas imposé le résultat de ces calculs d'une manière tellement absolue que le pape

et ne s'accordait pas toujours avec lui pour déterminer l'époque de la Pâque. En effet, *a*) les Romains se servaient d'une autre méthode que les Alexandrins : ils calculaient par épacte, et en partant de la
[333] *feria prima* de janvier [1]. *b*) Les Romains se trompaient en plaçant la pleine lune un peu trop tôt, tandis que les Alexandrins la plaçaient un peu trop tard [2]. *c*) A Rome l'équinoxe était supposé tomber le 18 mars, tandis que les Alexandrins le plaçaient au 21 mars. *d*) Enfin les Romains différaient des Grecs dont la méthode a été adoptée de nos jours, en ce qu'ils ne célébraient pas la Pâque le lendemain quand la pleine lune tombait le samedi.

L'année même qui suivit le concile de Nicée, c'est-à-dire en 326, de même que dans les années 330, 333, 340, 341, 343, les Latins célébrèrent la Pâque un autre jour que les Alexandrins [3]. Pour mettre un terme à ce malentendu, le concile de Sardique, en 343, reprit, ainsi que nous l'apprennent les lettres pascales de saint Athanase [4], la question de la Pâque et amena les deux partis à régler, au moyen de concessions mutuelles, le jour de la Pâque pour les

de Rome n'eût la liberté de l'adopter ou de le rejeter. Il cite à ce propos l'auteur d'un comput pascal allant de l'année de la mort de J.-C. à l'année 448. Cet auteur qui paraît être Alexandrin s'adresse dans son prologue au pape saint Léon et lui dit : *Unde cum ex judicio venerabilium patrum Ægyptiæ ad hæc scientiæ emines et auctoritas, ita paschalis revolutionis ordinem credidimus digerendum ut ubi duplicem denuntiationem opinionum diversitas facit, subnotatio nostra non desit* et quid electatione (= electione) tua ad quam cuncta respiciunt dignius videatur *ostendat*. D'autres textes viennent corroborer le témoignage de celui qu'on vient de lire ; on les trouvera dans De Rossi, *op. cit.*, p. 87 sq. (H. L.)

1. Ideler, *op. cit.*, t. II, p. 245.

2. *Id.*, t. II, p. 240, 277.

3. *Id.*, t. II, p. 250. Malgré qu'il en eût, le comput romain perdait peu à peu du terrain. Vers la fin du IVe siècle, il reçut une nouvelle atteinte. Saint Théophile, évêque d'Alexandrie, composa vers 385 une table pascale embrassant les années comprises entre 480 et 520. Cette table est perdue, mais nous savons qu'elle était composée d'après les principes du comput alexandrin. Cette rivale nouvelle devait achever la ruine commencée, car ce furent les données de cette table qui firent vaciller et finalement abolir la supputation romaine. Cette table de Théophile reprise et développée par Cyrille d'Alexandrie servira de base dans la suite aux tables de Denys le Petit. (H. L.)

4. *The festal letters of Athanasius, discovered in an ancient Syriac version and edited by* W. Cureton, in-8, London, 1848 ; trad. lat. dans Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, in-8, Romæ, 1853, t. VI, pars 1 ; reproduite dans *P. G.*, t. XXVI, col. 1351-1444 ; trad. allem. de Larsow, *Die Fest-Briefe des hl. Athanasius, Bischofs von Alexandria*, durch F. Larsow, in-8, Leipzig, 1852 ; Th. Zahn, *Gesch. des neutestam. Kanons*, Erlangen, 1890, t. II, part. 1, p. 203-212 ;

cinquante années qui devaient suivre. Ce compromis pour une période de cinquante ans ne fut pas observé. Les troubles suscités par l'hérésie d'Arius et la division qu'elle amena entre l'Orient et l'Occident empêchèrent le décret de Sardique d'être mis à exécution. Aussi l'empereur Théodose le Grand se trouva-t-il dans la nécessité, après que la paix fut rétablie dans l'Église, de faire de nouvelles démarches pour obtenir une complète uniformité sur le mode de célébration de la Pâque.

En 387, les Romains ayant célébré la Pâque le 21 mars, les Alexandrins ne la célébrèrent que cinq semaines plus tard, c'est-à-dire le 25 avril (cela venait de ce que, pour les Alexandrins, l'équinoxe ne tombait que le 21 mars). L'empereur Théodose le Grand demanda alors à Théophile, évêque d'Alexandrie, l'explication de cette différence. L'évêque répondit au désir de l'empereur et dressa un tableau chronologique des fêtes de Pâques basé sur les principes en vigueur dans l'Église d'Alexandrie; malheureusement nous n'avons plus que le prologue de son travail [1].

Sur l'invitation de Rome, saint Ambroise parlant de l'époque de cette même fête de Pâques de 387 dans sa lettre aux évêques de l'Émilie, se range du côté du comput d'Alexandrie. Cyrille d'Alexandrie abrégea la table pascale de son oncle Théophile et fixa l'époque [334]
des quatre-vingt-quinze pâques qui devaient suivre, c'est-à-dire de

Der Osterfest-Brief des Athanasius vom Jahre 367. C. Freppel, *Etude critique sur les lettres pascales de S. Athanase*, dans *Commodien, Arnobe, Lactance*, in-8, Paris, 1893, p. 149-164. (H. L.)

1. Ideler, *op. cit.*, t. II, p. 254. Peu après son élévation sur le siège patriarcal d'Alexandrie, Théophile fut consulté par l'empereur Théodose relativement aux difficultés entraînées par la fixation de la Pâque en 387. La divergence qui venait de s'accuser entre Rome et Alexandrie jetait, au dire de Cyrille d'Alexandrie, une grande confusion dans chaque église, chaque prétoire, chaque localité. Ce fut à cette occasion que Théophile composa ou fit composer un cycle pascal de 418 ans et marqua les jours auxquels devait tomber la fête de Pâques pendant cent années depuis l'année du premier consulat de Théodose, en 380. Cette table pascale était accompagnée d'un *libellus* adressé à l'empereur. S. Léon, *Epist.*, CXXI (al. XCIV), *P. L.*, t. LIV, col. 1055-1058 ; Gennade, *De viris illustrib.*, c. XXXIII, édit. Richardson, in-8, Leipzig, 1896, p. 73 ; Bède, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXI, *P. L.*, t. XCV, col. 271 ; le prologue de ce *laterculus*, ou table de cent fêtes de Pâques, se trouve dans Gallandi, *Bibl. Patrum*, t. VII, p. 614 ; Théophile y prend parti sur une question alors brûlante ; il affirme que Jésus fut crucifié le 15 de nisan et non le 14, et donne la règle bien connue que si la 14e lune tombe un dimanche, la célébration de la fête doit être reportée au dimanche qui suit. (H. L.)

436 à 531 après Jésus-Christ [1]. En outre, Cyrille fit voir dans une lettre au pape ce qu'avait de défectueux le calcul des Latins, et cette démonstration fut reprise quelque temps après sur l'ordre de l'empereur par les évêques Paschasinus de Lilybée et Protérius d'Alexandrie, dans une lettre qu'ils écrivirent au pape Léon Ier [2]. A la suite de ces communications, le pape Léon donna souvent la préférence au comput alexandrin sur le comput de l'Église de Rome [3]. A la

1. Ideler, *op. cit.*, t. II, p. 259.

2. *Id.*, t. II, p. 264-267.

3. *Id.*, t. II, p. 265. Pendant la première moitié du ve siècle, la *supputatio romana* conservait, à Rome, son autorité. En 440, saint Léon rappelle encore que le 22 mars et le 21 avril sont les limites extrêmes de Pâques, fixées par les lois les plus anciennes. Ainsi rien n'est changé. En 444 une grave controverse surgit. Le comput alexandrin fixait Pâques, cette année-là, au 23 avril ; la *supputatio romana* au 26 mars. Saint Léon écrivit au sujet de cette différence à saint Cyrille d'Alexandrie qui confirma la date des alexandrins. Non convaincu, le pape s'adressa à Paschasinus, évêque de Lilybée, qui dans sa réponse lui exposa les raisons pour lesquelles, en cette année 444, on ne pouvait célébrer la fête de Pâques avant le 23 avril, sans bouleverser toute la théorie. Le pape céda, le comput alexandrin prévalut et, pour la première fois, Pâques fut célébrée à Rome le 23 avril. Une coïncidence signala particulièrement cette innovation. Le 21 avril, jour fixé pour la célébration de l'anniversaire de la fondation de Rome, tomba par conséquent un vendredi-saint ; les réjouissances publiques furent contremandées : *XI kalendas maii dies Passionis fuit, ob cujus reverentiam natalis urbis Romae sine circensibus transiit.* On avait cédé une première fois devant l'évidence, il n'y avait plus de raison de s'obstiner désormais. Quatre ans plus tard, en 448, un nouveau désaccord se présenta entre le cycle de 84 ans et le comput alexandrin. Un remaniement du cycle s'imposait et s'exécuta ; le résultat de ce travail nous a été conservé dans la table pascale de Zeitz. *Monum. German. histor. auctores antiquiss.*, (édit. Mommsen), t. IX, part. 2. Cette table est la première dans laquelle les dates extrêmes de la nouvelle lune pascale sont marquées : elle doit commencer au plus tôt le 8 mars, au plus tard le 4 avril ; grâce à cette indication on évitait désormais la difficulté de voir surgir deux Pâques au cours de la même année. Cependant comme Pâques restait toujours compris entre le 21 mars et le 21 avril, il fallait bien encore admettre parfois les nouvelles lunes du 6 et du 7 mars, ainsi que le 5 avril. Cette table modifiée a, bien certainement, été en usage à Rome, elle seule explique convenablement les dates de certaines Pâques qui suivent 444, et plusieurs autres du VIe siècle. Il est vraisemblable que cette table perfectionnée a été mise sans retard en usage à Rome; cependant, en 455, une nouvelle difficulté plus grave encore se présenta. La table de saint Théophile d'Alexandrie fixait cette année-là Pâques au 24 avril, les Romains opinaient pour le 17 avril. Saint Léon écrivit à ce sujet à l'empereur Marcien et lui demanda de faire faire des recherches par des hommes compétents afin de tomber d'accord sur une date qui ne dépassât pas les limites reçues. Mais les alexandrins forts de leur bon droit furent intraitables et le pape accepta leur date, attribuant sa

même époque s'établit aussi généralement l'opinion si peu en faveur par les anciens pères de l'Église, on pourrait même dire si fort en contradiction avec leur enseignement, que le Christ avait mangé la Pâque le 14 nisan, qu'il était mort le 15 (et non pas le 14, comme les anciens le prétendaient), qu'il avait été enseveli le 16 et que le 17 il était ressuscité. Dans la lettre que nous venons de citer, Protérius d'Alexandrie admettait ouvertement tous ces divers points. Quelques années après, en 457, Victorius d'Aquitaine essaya, sur l'ordre de l'archidiacre romain Hilarius, d'accorder ensemble le comput romain et le comput alexandrin [1]. On a conjecturé que plus tard Hilarius, étant devenu pape, a mis en vigueur le comput de Victorius en 465, c'est-à-dire à l'époque où finissait le cycle de quatre-vingt-quatre ans [2]. Dans ce dernier cycle, les nouvelles lunes étaient indiquées

conduite à une raison de pure condescendance et laissant croire qu'il ne se rendait pas du tout à l'évidence ; explication peu habile assurément puisque en pareille question mieux valait déclarer que la concession n'en était pas une puisqu'elle était faite à l'évidence scientifique. Voici les paroles du pape : *Non quia hoc ratio manifesta docuerit, sed quia unitatis, quam maxime custodimus, cura persuaserit. P. L.*, t. LIV, col. 1101. (H. L.)

1. Victorius composa sur l'ordre de saint Léon un cycle nouveau. Le cycle n'est guère autre chose qu'une transaction entre le système romain et le comput alexandrin ; il est fondé sur le cycle de 19 ans dont la combinaison avec les sept jours de la semaine donne un cycle pascal de 532 ans. Le *saltus lunæ* a lieu la 16e année de chaque série de 19 années. L'influence romaine tend dans ce cycle à reprendre les concessions faites en 444 et 455 au comput alexandrin. C'est ainsi qu'il n'admet pas Pâques avant la 16e lune, tandis qu'il concède que la 14e lune pascale puisse tomber le 20 mars ; sa première lune pascale commence donc le 7 mars, ce qui est une erreur. Pâques tombe, au plus tôt le 22 mars, au plus tard le 23 avril. (H. L.)

2. Ideler, *op. cit.*, t. II, p. 284. A Rome le cycle de Victorius fut adopté, semble-t-il, du moins on en tint grand compte jusque vers l'an 570. Une phrase de Denys le Petit à propos de l'an 526 vise uniquement Victorius et donne lieu de penser qu'il fallait compter avec lui. Dans les Gaules, le cycle de Victorius fut en vigueur jusqu'au VIIIe siècle. En 541, le concile d'Orléans en imposa l'obligation : Can. 1. *Ut sanctum Pascha secundum laterculum Victorii ab omnibus sacerdotibus uno tempore celebretur, de qua solemnitate quoties aliquid dubitatur, inquisito vel agnita per metropolitanos a sede apostolica sacra constitutio teneatur*, Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 113. Cf., Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. V, c. XVII ; l. X, c. XXIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 332-554 ; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, t. I, præf., p. XCIV. Dès le VIIe siècle, on trouve, sur les tables de Périgueux, trace de la supputation de Denys le Petit. Ces tables détruites par les protestants ne sont connues que par l'édition de Janus Gruter d'après la lecture de Scaliger et de Pithou ; elles avaient toujours été attribuées au VIe siècle et J.-B. De Rossi admettait encore cette opinion,

d'une manière plus exacte, et les différences les plus notables qui existaient entre le comput latin et le comput grec s'évanouissaient; si bien que la Pâque des Latins coïncidait le plus souvent avec la Pâque d'Alexandrie, ou ne s'en écartait que très peu. Dans les cas où le 14 tombait un samedi, Victorius n'a pas voulu décider si la Pâque devait se célébrer le lendemain, selon la méthode de l'Église d'Alexandrie, ou bien s'il fallait la remettre (à huit jours) plus tard. Il indique les deux dates sur son tableau, et laisse au pape à décider ce qu'il y a à faire [1].

Même après les calculs de Victorius, il restait encore de notables différences dans la manière de fixer la célébration de la Pâque, et ce fut Denys le Petit qui, le premier, les fit complètement cesser, en donnant aux Latins une table pascale ayant pour base le cycle de dix-neuf ans. Ce cycle correspondait parfaitement au cycle d'Alexandrie et établissait ainsi cette harmonie que l'on avait en vain longtemps cherchée. Il montra si bien les avantages de son comput que
335] celui-ci fut admis par Rome et par toute l'Italie [2]. La Gaule au con-

op. cit., p. XVI, mais Br. Krusch, *Die Einfuhrung*, p. 129, les a définitivement restituées au VIIe siècle et y a très ingénieusement reconnu une table des Pâques de 627 à 721. Les tables de Victorius ne résolvaient pas toutes les difficultés, car dans certains cas elles donnaient une double date ; p. ex. pour l'année 130 du cycle de Victorius qui correspond à l'année 689 de notre ère, elles indiquent comme jour de la Pâque : *XIV kal. maii* (18 avril), *sed Alexandrini III id. april.* (11 avril). En Italie, le comput de Victorius n'était pas non plus lettre morte puisque en l'année 550, l'évêque Victor de Capoue relève une erreur commise par Victorius cette année-là. (Bède, *De rat. tempor.*, *P. L.*, t. XC, col. 564 ; cf. B. Krusch, *Die Einführung des griechischen Paschalritus im Abendlande*, dans *Neues Archiv*, 1883, t. IX, p. 99-169, principalement p. 103. Mgr Duchesne doute que le cycle de Victorius ait jamais été employé à Rome. (H. L.)

1. Ideler, *op. cit.*, t. II, p. 283.

2. *Id.*, t. II, p. 293. Denys le Petit introduisit à Rome en 525 le comput alexandrin. On voit par sa lettre à saint Pétrone, évêque de Bologne, qu'il souhaitait se conformer aux instructions du concile de Nicée relativement à la Pâque. Les Pères de ce concile ont, dit-il, déterminé les quatorzièmes lunes à l'aide du cycle de 19 ans, mais d'autres, venus après, trompés par des influences privées, ont introduit diverses méthodes erronées. Saint Athanase, au contraire, saint Théophile, saint Cyrille d'Alexandrie calculèrent Pâques conformément aux décrets de ce concile. Pour lui il a formé le dessein de composer un cycle de 95 ans, dont la première année sera la 89e du cycle de saint Cyrille ; mais il diffère de celui-ci en ce qu'il compte les années à partir de l'Incarnation du Seigneur et non à partir de Dioclétien comme on le faisait alors. Selon les Pères de Nicée, la lune née entre le 8 mars et le 5 avril détermine la fête de Pâques et explique encore que les mois lunaires sont de 29 1/2

traire resta presque tout entière fidèle au canon de Victorius et la Grande-Bretagne s'en tint toujours au cycle de quatre-vingt-quatre ans, quelque peu amélioré par Sulpice-Sévère [1]. Aussi lorsque l'Heptarchie eut été évangélisée par les missionnaires romains, les nouveaux convertis acceptèrent-ils le comput de Denys, tandis que les anciennes Églises du pays de Galles restèrent fidèles à leur vieille tradition [2]. De là naquirent ces grandes querelles sur l'époque de la célébration de la Pâque qui passionnèrent si fort les anciens Bretons et que Colomban implanta dans les Gaules [3]. En 729, la majorité des anciennes Églises de la Bretagne accepta le cycle de dix-neuf ans [4]. Il avait été introduit en Espagne, après la conversion de Reccarède [5].

jours. Dans une lettre adressée à Boniface et à Bonus il répète que les Pères de Nicée ont institué le cycle de 19 ans ; il explique ensuite où se trouvent dans ce cycle les années communes et les années embolismiques donnant 354 jours aux premières et 384 jours aux autres, un *saltus lunæ*, tous les dix-neuf ans, rétablit la concordance entre les années lunaires et les années civiles. *P. L.*, t. LXVII, col. 513 sq. Denys construisit sa table pascale allant de l'année 513 à l'année 626 et pouvant être facilement continuée. (H. L.)

1. Ideler, *op. cit.*, t. II, p. 296.

2. Sur cette question de la Pâque, le travail capital de Varin, *Mémoire sur les causes de la dissidence entre l'Église bretonne et l'Église romaine, relativement à la célébration de la fête de Pâques*, dans les *Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des inscript. et belles-lettres,* Ire série, t. V, 1858, p. 88-244. Les églises bretonne et irlandaise avaient emprunté à Rome avec l'ancien cycle de 84 ans, les règles en usage avant 343 et d'après lesquelles les termes de Pâques étaient compris entre le XIVe et le XXe du mois lunaire et d'autre part entre le 25 mars et le 21 avril. Elles furent remplacées par le comput dionysien importé par les missionnaires romains au VIIe siècle ; toutefois celui-ci ne triompha définitivement qu'au VIIIe siècle par l'influence des écrits de Bède. Krusch, *Die Einführung*, p. 141-169. (H. L.)

3. Bon résumé dans E. Martin, *Saint Colomban* (vers 540-615), in-12, Paris, 1905, p. 77-95 ; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, in-8, Leipzig, 1904, t. I, p. 279-283, 600-601. (H. L.)

4. Ideler, *op. cit.*, t. II, p. 297.

5. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1905, p. 280-288. L'Espagne fut, de toutes les nations occidentales, la première à adopter le comput alexandrin ; on croit qu'il fut introduit dans ce pays bien longtemps avant l'époque de Denys le Petit, probablement avec les tables de Pâques de 95 années (457-531) de Cyrille d'Alexandrie, dont une continuation, de 532 à 626, était en usage au temps d'Isidore de Séville (599-636). Sa table pascale (de 627 à 721) semble en avoir été une continuation plutôt que de celle de Denys le Petit. Mais l'Espagne fit usage d'autres systèmes de supputation et notamment du canon de Victorius d'Aquitaine, qui y fut importé des Gaules, ainsi que B. Krusch le démontre comme ressortant de la dissidence signalée par Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. V, c. XVII, *P. L.*, t. LXXI, col. 332, pour

Sous Charlemagne, enfin, le cycle de dix-neuf ans fut accepté dans tout l'Occident. Toute la chrétienté se trouva unie sous le même comput, car les quartodécimans s'étaient éteints peu à peu [1]. Avant de revenir à eux, nous ajouterons ici quelques détails complémentaires sur la question de la Pâque. On avait anciennement mal calculé la durée de l'année solaire ; aussi arriva-t-il peu à peu que l'équinoxe,

l'année 577 *Die Einführung*, p. 120. Au VIIe siècle, les dissidences étaient si fréquentes que le IVe concile de Tolède prit les dispositions suivantes pour rétablir l'unité ; canon 5e : *Solet in Hispaniis de solemnitate Paschali varietas existere prædicationis, diversa enim observantia laterculorum Paschalis festivitatis interdum errorem parturit. Proinde placuit, ut ante tres menses epiphaniorum metropolitani sacerdotes litteris invicem se inquirant, ut, communi scientia edocti, diem resurrectionis Christi et comprovincialibus suis intiment et uno tempore celebrandum annuntient.* Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. x, col. 618. On ne réussit qu'à la fin du VIIIe siècle, ainsi qu'en témoignent des lettres d'Adrien Ier à l'évêque d'Elvire et aux évêques d'Espagne, écrites entre 780 et 791, à faire triompher définitivement les règles pascales romaines placées sous l'autorité du concile de Nicée. Après avoir rappelé que, au témoignage de l'évêque Egila, les règles pascales du concile de Nicée sont fréquemment violées, le pape conclut par ces mots : *Ut... in eo modo quo sancta nostra Romana ecclesia, caput omnium Ecclesiarum Dei, paschalem celebrat solemnitatem et vos procul dubio cælebrari studeamini.* Jaffé, *Monum. carol.*, epist. LXXVIII, dans *Bibl. rer. german.*, t. IV, p. 236 ; *Regesta*, 2e édit., n. 2445. Cf. la lettre aux évêques d'Espagne *Ibid.*, epist. XCIX, p. 292 ; *Regesta*, n. 2479. Ce n'est donc qu'à partir du VIIIe siècle seulement que la catholicité entière suivit une même règle pour la célébration de la Pâque. A partir du IXe siècle, les règles pour la détermination de la date de Pâques, communément attribuées au concile de Nicée, ont reçu dans l'Église une application universelle et n'ont pas cessé depuis lors d'être appliquées au comput ecclésiastique. A la fin du VIIIe siècle, Rome n'admettait encore que le 16 de la lune comme premier terme de la célébration de la fête et proscrivait la Pâque du 15. C'est ce qu'on voit par la lettre d'Adrien Ier à l'évêque d'Elvire (780-785) : «... *secundum Niceni concilii constitutionem de Pascali festivitate .. quod si plenilunium XIV scilicet die lunæ sabato contigerit, alio die dominico, videlicet XV die lunæ, sanctum Pascha minime sit celebratum, sed prætermisso eodem XV die in alio, sequentis septimanæ dominico, quod est XXII lunæ die, Paschalis festi gaudia pronunciantur celebrandum* Jaffé, *Monum. carol.*, epist. LXXVIII, dans *Bibl. rer. german.*, t. IV, p. 236 ; *Regesta*, n. 2445 Bède, au contraire, admet et justifie la célébration de la Pâque au 15e jour de la lune *De temporum ratione*, c. LIX, *P. L.*, t. XC, col. 508. Les règles en vigueur depuis le IXe siècle peuvent être formulées ainsi : La fête de Pâques est fixée au dimanche qui suit le 14e jour de la lune pascale, ou bien : au dimanche qui suit la pleine lune postérieure au 21 mars. *Quæ post XIIII lunam dominica dies occurrit, ipsa est Paschalis dominicæ Resurrectionis dies*, Bède, *op. cit.*, *P. L.*, t. XC, col. 508. (H. L.)

1. Ideler, *op. cit.*, t. II, p. 298.

au lieu de tomber le 21 mars, ainsi que l'annonçait le calendrier, tomba réellement le 11 mars du calendrier en vigueur. Les calculs sur les mois lunaires contenaient aussi diverses erreurs. C'est pourquoi, en 1582, le pape Grégoire XIII introduisit un calendrier amélioré par Aloïs Lilius, de Calabre, par le jésuite Clavius et par d'autres. Les améliorations de ce calendrier consistaient en ce que 1° le lendemain du 4 octobre 1582 on compta le 15 octobre, et le calendrier fut ainsi mis en harmonie avec les calculs astronomiques; 2° la pleine lune de Pâques fut calculée avec beaucoup plus de précision qu'auparavant, et des règles furent établies pour éviter à l'avenir les difficultés qui avaient si grandement embarrassé l'Église primitive. Chaque quatrième année devait être bissextile, à l'exception de l'année séculaire; toutefois, même dans ce cas, sur quatre années séculaires une devait être bissextile. C'est ainsi que les années 1600 et 2000 sont bissextiles, tandis que les années 1700, 1800 et 1900 [336 ne le sont pas [1].

Le calendrier grégorien est en vigueur dans tous les pays catholiques. L'Église grecque n'a pas voulu l'admettre. Les protestants l'ont accepté en 1775, après de longues hésitations et beaucoup de luttes [2].

Au temps de Grégoire XIII la différence entre le calendrier et l'année astronomique réelle était de dix jours; si ce calendrier n'avait pas été changé, elle aurait été de onze jours en 1700 et de douze en 1900; c'est pour cela que les Russes sont maintenant en retard de treize jours sur nous [3]. Le calendrier grégorien lui-même n'est pas complètement exact : car, d'après les calculs de Lalande qui sont généralement admis maintenant, la durée d'une année tropique est de 24 secondes plus courte que le calendrier grégorien, si bien qu'après trois mille six cents ans, il différera d'un jour avec l'année astronomique [4]. En outre le calendrier grégorien n'a pas déterminé

1. Ideler, *op. cit.*, t. II, p. 303.

2. *Id.*, t. II, p. 325 Cf. R. Provost, *Le comput pascal*, dans la *Revue bénédictine*, 1899, t. XVI, p. 154-158.

3. Pour nous, en effet, les années 1700 et 1800 n'ont pas été bissextiles, tandis qu'elles l'ont été d'après le calendrier julien ; c'est donc en tout douze jours de différence entre les deux computs ; en ne comptant pas comme bissextiles les années 1700 et 1800, nous avons établi une complète harmonie entre notre calendrier grégorien et l'année astronomique réelle. [Cf. von Mädler, *Die Kalender-Reform mit spezieller Beziehung auf Russland*, dans *Reden und Abhandlungen*, in-8, Berlin, 1870, p. 351. (H. L.)]

4. Ideler, *op. cit.*, t. II, p. 305.

les mois avec une précision irréprochable ; mais il s'est, au contraire, servi d'un cycle assez défectueux, de sorte que, astronomiquement parlant, la pleine lune de Pâques peut arriver deux heures après le moment calculé par le calendrier ; ainsi, elle peut arriver le dimanche à une heure du matin, tandis que le calendrier l'annonce pour le samedi soir à onze heures. Dans ce cas, on célébrera la Pâque ce dimanche même, tandis qu'on n'aurait dû la célébrer que le dimanche suivant. Nous remarquerons enfin que le calendrier grégorien fait parfois coïncider la Pâque chrétienne avec la Pâque judaïque ; c'est, par exemple, ce qui a eu lieu en 1825 [1]. Cette coïncidence est tout à fait contre l'esprit du concile de Nicée, mais il est bien difficile de l'éviter maintenant que le comput grégorien est adopté à peu
337] près partout [2].

38. Les quartodécimans après le concile de Nicée.

Le concile de Nicée devait trouver plus de difficulté en Orient qu'en Occident pour établir une complète uniformité au sujet de la célébration de la Pâque. Plusieurs quartodécimans continuèrent, sans égard pour les décisions synodales, à célébrer la Pâque d'après leur méthode particulière. Aussi le synode d'Antioche fut-il obligé, en 341, de les menacer des peines ecclésiastiques, s'ils n'adoptaient pas les règles communes. C'est ce qu'il fit, en ces termes, dès le 1er canon : « Tous ceux qui n'observent pas la décision portée sur la sainte fête de Pâques par le saint et grand concile de Nicée, réuni en présence du très pieux empereur Constantin, doivent être excom-

1. Ideler, *op. cit.*, t. II, p. 320.

2. F. Kaltenbrünner, *Die Vorgeschichte der gregorianischen Kalenderreform* dans *Sitzunsgberichte der phil. hist. Classe der kais. Wiener Akad. d. Wissenschaften,* 1876, t. LXXXII, p. 289-414 ; *Die Polemik über die gregorianische Kalenderreform,* dans le même recueil, 1877, t. LXXXVII, p. 485-586 ; *Beiträge zur Geschichte der Gregorianischen Kalenderreform. Die Commission unter Gregor XIII. nach Handschriften der vaticanischen Bibliothek,* dans le même recueil, 1880, t. XCVII, p. 7-54 ; Chr. Clavius, *Calendarii romani Gregoriani explicatio jussu Clementis VIII* (1603), *Computus ecclesiasticus per digitorum articulos et tabulas traditus* (1603) dans *Opera*, in-fol., Moguntiæ 1612 ; Gassendi. *Romanum calendarium compendiose expositum*, in-4, Parisiis, 1654 ; A. Giry, *Manuel de diplomatique*, in-8, Paris, 1894, p. 159-168. (H. L.)

muniés et retranchés de l'Église, s'ils s'obstinent à rejeter la règle légale. Ce qui précède a trait aux laïques.

Mais si un pasteur de l'Église, un évêque, un prêtre ou un diacre agit contrairement à ce décret et ose, au grand scandale du peuple et au risque de troubler l'Église, se permettre de judaïser et de célébrer la Pâque avec les juifs, le concile le regarde comme ne faisant plus partie de l'Église, attendu qu'il ne porte pas seulement le poids de sa propre faute, mais qu'il est coupable en outre de la chute de plusieurs. Non seulement, ce clerc est, par le fait même, déposé, mais encore tous ceux qui, après sa déposition, continueront à le fréquenter. Ceux qui auront été déposés n'auront plus droit aux honneurs extérieurs que leur assurait le sacerdoce dont ils étaient revêtus [1].

Ces menaces n'eurent pas leur complet effet; au contraire, nous apprenons de saint Épiphane [2] que de son temps, par conséquent vers l'an 400, il existait encore beaucoup de quartodécimans et qu'ils étaient même en désaccord entre eux. Quant à leur foi, ils sont orthodoxes, continue saint Épiphane [3], mais ils sont trop imbus [338]
des fables juives et se laissent épouvanter par la parole de Moïse : « Maudit soit celui qui ne célèbre pas sa Pâque le 14 nisan [4]. » Voici le résumé de ce que nous savons sur ces quartodécimans.

a) Ils ne célèbrent qu'un seul jour, tandis que la Pâque catholique dure une semaine entière [5].

b) Ce jour-là, c'est-à-dire le 14 (nisan), ils jeûnent et communient; ils jeûnent jusqu'à trois heures et non pas jusqu'à la fin du jour, ce qui scandalise saint Épiphane [6].

c) Une partie d'entre eux (dans la Cappadoce) célébrait toujours la Pâque le 25 mars, quelque jour de la semaine qu'il tombât, conformément aux *Acta Pilati* (ouvrage apocryphe), qui racontent que Jésus-Christ est mort le 25 mars [7].

d) D'autres n'abandonnaient pas pour cela le 14 nisan, mais espéraient être d'accord avec les deux dates en célébrant leur Pâque le

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 590 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 1037 sq.
2. S. Épiphane, *Hæres.*, L, *P. G.*, t. XL, col. 880
3. *Ibid.*, L, 1.
4. *Exod.*, XII, 15.
5. S. Épiphane, *Hæres.*, L, 1, *P. G.*, t. XL, col. 880.
6. *Ibid.*, L, 2.
7. *Ibid.*, L, 1.

jour de la pleine lune qui suivait immédiatement le 25 mars[1]. D'après cela, les quartodécimans, tels que saint Épiphane les envisage, se divisent en trois classes, dont l'une abandonne déjà le 14, et par conséquent se sépare d'une manière sensible des juifs.

Il est impossible de déterminer si les autres classes suivaient l'ancienne ou la nouvelle méthode des juifs dans leur calcul pour la Pâque; mais il y a lieu de remarquer que saint Épiphane leur adresse des éloges à cause de leur orthodoxie[2].

39. Les audiens[3].

Les audiens ou odiens sont une branche des quartodécimans; ils vivaient dans des cloîtres, et suivaient les règles de la vie monastique. Leur fondation remontait à un certain Audius[4] de Mésopotamie, contemporain du concile de Nicée. Audius s'était rendu célèbre par la sévérité de son ascétisme: aussi Épiphane, qui parle de lui dans son histoire des hérétiques[5], le traite-t-il avec toutes sortes de mé-

1. Weitzel, *op. cit.*, p. 242, 249.

2. G H. Goez, *De quartodecimanis*, in-4, Wittebergæ, 1685 ; A. Neander, *Erläuterungen über die Veranlassung und Beschaffenheit d. ältesten Passah streitigkeiten in der christl. Kirche*, dans *Kirchenhist. Archiv herausgegeben von Städlin, Tzchirner und Vater*, Halle, 1823, t. II, p. 90 sq. ; Le même, *Allgemeine Geschichte d. christl. Religion und Kirche*, 1re édit., t. I, part. 2, p. 518 sq. ; 2e édit., t. I, part. 2, p. 512 sq. ; Rettberg, *Der Paschastreit d. alten Kirche in s. Bedeutung und s. Verlauf*, dans *Zeitschrift fur historische Theologie*, 1832, t. II, p. 2, 93 sq. ; A. Hilgenfeld, *Der Paschastreit in der alten Kirche*, 1850 ; Schürer, *De controversiis Paschalibus*, 1869 (avec la bibliographie de l'ancienne littérature, cf. aussi Winer, *Handbuch d. theolog. Litteratur*, 1838, t. I, p. 618) ; E. Preuschen, *Passah (altkirchliches und Passahstreitsgkeiten)*, dans *Real-Encyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 1904, t. XIV, p. 725-734. (H. L.)

3. J.J. Schrœder, *Dissertatio historica de hæres. Audianorum*, in-4, Marpurgi, 1716 ; Chr. W. Fr. Walch, *Entwurf einer vollst. Historie der Ketzereien*, in-8, Leipzig, 1766, p. 300-321 ; Krüger, *Audianer*, dans *Real-Encyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 1897, t. II, p. 217 ; G. Bareille, *Audiens*, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, 1903, t. I, col. 2265-2267 ; L. Duchesne, dans la *Revue des quest. histor.*, 1880, t. XXVIII, p. 29-38.

4. S. Éphrem lui donne le nom de Udo, ce qui en syriaque signifie « chouette ». S. Éphrem, *Sermo*, XXIV, *Adv. hæres. Opera*, edit. Assemani, in-fol., Romæ, 1740, t. II, p. 493-494. (H. L.)

5. S. Épiphane, *Hæres.*, LXX, *P. G.*, t. XLII, col. 339 sq. Saint Épiphane est le seul qui parle du système pascal des audiens. Saint Jérôme, *Chronicon*, ad ann. 357, mentionne la secte sans y prêter grande attention. Saint Augustin, *De hæ-*

nagements, si bien que l'ascète pour lequel il se sent des sympathies lui fait presque oublier le schismatique. Audius, dit-il, avait censuré les abus qui s'étaient introduits dans l'Église, en particulier le luxe et l'avarice de plusieurs évêques et de plusieurs clercs, et, par là, il s'était attiré beaucoup de haine et de désagréments. Il avait tout supporté avec patience, lorsque enfin les coups et les traitements indignes auxquels il était en butte le forcèrent, pour ainsi dire, à s'excommunier lui-même et à former avec quelques partisans, parmi lesquels se trouvaient des évêques et des prêtres, une secte particulière.

Du reste, ajoute Épiphane, il avait conservé la vraie foi; tout au plus peut-on l'accuser d'avoir émis et soutenu sur un point de peu [339] d'importance une opinion singulière. A l'exemple de plusieurs anciens docteurs et de Méliton, Audius plaçait anthropomorphiquement dans le corps la ressemblance de l'homme avec Dieu, opinion que saint Épiphane a réfutée par une dissertation assez longue [1].

resib., c. L, *P. L.*, t. XLII, col. 39, ne parle des audiens que d'après saint Épiphane. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. IV, c. IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1142, et *Hæret. fabul.*, l. IV, n. X, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 428 sq. et quelques lois du Code théodosien ajoutent quelques minces détails. Saint Épiphane rappelle que le schisme des audiens n'était pas le premier qui se produisît à propos de la Pâque. Il mentionne la controverse entre Polycrate d'Éphèse et le pape Victor, une autre plus récente entre Alexandre, évêque d'Alexandrie, et Crescentius. lequel, soit dit en passant, pourrait bien être le Tricentius auquel saint Pierre d'Alexandrie écrivit à propos de la question pascale. (H. L.)

1. S. Épiphane, *Hæres.*, LXX, 2-8, *P. G.*, t. XLII, col. 340-353. L'anthropomorphisme était une façon de prendre au pied de la lettre les expressions de l'Écriture sainte, en particulier de l'Ancien Testament. Il semblait clair que nul ne pouvait songer à attribuer à Dieu un corps, des sens, des passions ; ce fut cependant ce qui arriva. Quelques-uns prêtèrent à Dieu la forme humaine. Audius avait eu des prédécesseurs, mais nous n'avons pas à faire ici l'histoire de l'anthropomorphisme. Audius s'en tenant au sens littéral des Livres saints concluait que Dieu a la forme humaine parce que, d'après la Genèse, I, 27, il a créé l'homme à son image. D'autres passages interprétés avec ce simplisme à outrance venaient corroborer l'explication et soutenir la thèse. Dieu voit, entend, parle, gronde, menace, etc. On aboutissait rapidement à la conception des divinités du paganisme et le ciel chrétien ne différait plus de l'Olympe. Il eût été juste de tempérer une pareille doctrine par les passages de l'Écriture dans lesquels est formellement proclamée la spiritualité de Dieu, mais il eût fallu en rabattre et c'était ce qu'on ne voulait pas. L'anthropomorphisme était en contradiction trop flagrante avec l'enseignement déjà très arrêté de l'Église sur ce point particulier pour pouvoir espérer quelque succès. Les audiens faisaient usage d'un grand nombre d'apocryphes, dont saint Épiphane ne nous

Avant de s'occuper de la réfutation d'Audius, Épiphane raconte que cet ascète avait été sacré évêque après sa sortie de l'Église par un évêque qui partageait ses erreurs. Il ajoute que les audiens vivaient du travail de leurs mains et que toute leur vie était réellement digne d'éloges [1].

D'après saint Épiphane, la seconde différence qui existait entre les audiens et l'Église portait sur la célébration de la fête de Pâques; l'hérésiologue expose avec de longs développements ce qu'il entend par cette différence, mais son exposé n'est pas clair.

Les audiens partaient de ce principe : il faut célébrer la Pâque à la même époque (mais non de la même manière) que les juifs [2]. Cette

donne malheureusement pas les titres. L'anthropomorphisme ou audianisme ne sut pas choisir son heure. Il se présenta à un moment où la polémique arienne soulevait des tempêtes et exigeait la concentration de toutes les forces vives de l'épiscopat orthodoxe. Aussi les Pères n'accordèrent-ils à cette hérésie qu'une attention un peu distraite ; ils la réfutèrent en passant avec une sorte de négligence et de dédain. Saint Hilaire *In psalm. CXXIX*, 4, *P. L.*, t. IX, col. 720, traite l'anthropomorphisme d'infidélité en délire et de dégénerescence mentale ; saint Jean Chrysostome *In psalm. VI*, 11, *P. G.*, t. LV, col. 97 trouve bien niais ceux qui prennent au sens littéral les expressions touchant la nature de Dieu. Sévérien de Gabale pense de même et tient cette fantaisie pour une hérésie. *De creat. orat.*, l. V, c. III, *P. G.*, t. LVI, col. 475. Saint Épiphane était moins sévère. La ferveur ascétique d'Audius lui valait cette indulgence, en outre saint Épiphane savait gré à Audius de n'avoir pas erré sur la question trinitaire à l'heure où l'arianisme séduisait tant de bons esprits. *Hæres.*, LXX, *P. G.*, t. XLII, col. 341. Il s'ingénie à trouver des subtilités qui servent à excuser les Audiens et découvre que sans doute, ils ne se sont pas conformés à la tradition et à l'enseignement ecclésiastiques, mais qu'ils ne se sont pas non plus écartés de la foi (*P. G*, t. XLII, col. 340-343) ; cet excès de bienveillance le conduisait à traiter les audiens de schismatiques mais non d'hérétiques. *Anacephalæosis*, I, III, 1, *P. G.*, t. XLII, col. 869. Il semble toutefois qu'il n'ait pu soutenir cette opinion d'une indulgence outrée jusqu'au bout. Dans une réunion tenue à Jérusalem, l'évêque de cette ville, Jean, s'était élevé avec indignation contre les anthropomorphites, et saint Épiphane qui se trouvait personnellement visé, dit : « Tout ce que mon frère, qui est mon fils par l'âge, vient de vous dire contre l'*hérésie* des anthropomorphites, est bon et selon la foi ; cette hérésie je la condamne également. » S. Jérôme, *Epist. ad Pamm.*, 11, *P. L.*, t. XXIII, col. 364. Fremling, *De anthropomorphitis*, 1787 ; Glassius, *Philologia sacra* ; *De anthropopatheia*, in-4, Leipzig, 1743 ; Klügling, *Ueber den Anthropomorphismus der Bibel*, Dantzig, 1806 ; Gelpe, *Apologie der anthropomorphischen und anthropopathischen Darstellung Gottes*, Leipzig, 1842. (H. L.)

1. S. Epiphane, *Hæres.*, LXX, c. 2, *P. G.*, t. XLII, col. 340.

2. Les audiens, écrit Épiphane, « veulent célébrer la Pâque avec les Juifs ; c'est-à-dire qu'au temps où les juifs font leurs azymes, eux [les audiens] veulent

pratique avait été celle de l'Église primitive, et ce n'est que par égard pour l'empereur Constantin et afin de célébrer l'anniversaire de la naissance de ce prince, qu'elle avait été abolie à Nicée. Épiphane réfute cette dernière accusation des audiens en montrant que, d'après l'ordonnance de Nicée, la Pâque ne pouvait pas tomber toujours le même jour du mois, à plus forte raison ne pouvait-elle tomber que très accidentellement et très rarement le jour anniversaire de la naissance de l'empereur [1].

A l'appui de leur mode de célébration de la Pâque, les audiens, dit Épiphane [2], citaient un livre sacré : Διάταξις τῶν Ἀποστόλων. *La constitution des apôtres*. Ce livre a, on le voit, le même titre que les *Constitutions apostoliques*, mais les fragments que saint Épiphane nous en donne ne se trouvent pas dans notre texte et spécialement sur la question de la Pâque, ils sont en désaccord avec ce que portent ces constitutions [3]. Saint Épiphane ne tarit pas d'éloges sur l'orthodoxie de cette Διάταξις ; il trouve même qu'au point de vue de la discipline, elle est tout à fait conforme aux usages de l'Église. Seulement les audiens l'interprètent d'une manière erronée pour ce qui concerne la célébration de la fête de Pâques. Les apôtres portent dans [340] cette Διάταξις l'ordonnance suivante : « Vous (c'est-à-dire, vous chrétiens venus du paganisme), vous devez célébrer la Pâque en même temps que vos frères qui sont venus du judaïsme (ἐκ περιτομῆς) [4]. »

célébrer la Pâque. C'était, disent-ils, l'ancien usage de l'Église ; vous l'avez abandonné depuis Constantin pour faire plaisir à cet empereur... Quelques-uns sont plus précis et disent : Vous avez changé la Pâque pour la faire concorder avec l'anniversaire de l'empereur. » (H. L.)

1. S. Épiphane, *Hæres.*, LXX, 9, *P. G.*, t. XLII, col. 353 sq. Pour tout dire d'un mot, les anniversaires impériaux sont des fêtes fixes ; la Pâque est une fête mobile, par conséquent la prétendue coïncidence est un leurre. (H. L.)

2. *Id.*, LXX, 10, *P. G.*, t. XLII, col. 353 sq.

3. *Constit. apostol.*, l. V, c. XVII, *P. G.*, t. I, col. 888. Dans le texte actuel des *Constit. apostol.*, le précepte diffère entièrement de celui de la Διάταξις. Il recommande l'observation de l'équinoxe fixé au 22 mars, tandis que la Διάταξις dit tout le contraire : Ὑμεῖς μὴ ψηφίζετε ἀλλὰ ποιεῖτε ὅταν οἱ ἀδελφοὶ ὑμῶν οἱ ἐκ περιτομῆς. μετ' αὐτῶν ἅμα ποιεῖτε... κἂν τε πλανηθῶσι, μηδὲν ὑμῖν μελέτω. « Quant à vous, ne vous mêlez pas de calculer la Pâque ; faites-la quand vos frères de la circoncision la célèbrent, en même temps qu'eux, ensemble. S'ils se trompent, n'y prenez pas garde. » (H. L.)

4. S. Épiphane, *Hæres.*, LXX, 10, *P. G.*, t. XLII, col. 356. Saint Épiphane était juge et partie dans le conflit qu'il étudiait ; c'est pourquoi il se montre, contre son ordinaire, si endurant à l'égard des audiens en faveur desquels il semble avoir été prévenu de longue date. Aussi ne pouvant recevoir la Διάταξις comme livre canonique, il s'évertue à lui découvrir des qualités ; il déclare donc que

C'est-à-dire en même temps que les juifs chrétiens. Saint Épiphane fait remarquer que le texte ne dit pas οἱ ἐν περιτομῇ mais bien οἱ ἐκ περιτομῆς ; ce texte prescrit donc à tous la célébration de la Pâque en même temps que les autres chrétiens, en même temps que la majorité des chrétiens (les Juifs chrétiens formaient déjà la majorité au temps des apôtres). Mais les audiens donnaient un autre sens aux paroles des apôtres et les interprétaient ainsi : Vous devez célébrer la Pâque d'après la coutume juive. Le concile de Nicée ayant prescrit l'unité et l'uniformité dans l'Église au sujet de la célébration de la Pâque, les audiens doivent donc maintenant eux aussi, suivant la volonté exprimée par leur διάταξις, se conformer à la pratique générale [1].

Jusqu'ici les explications de saint Épiphane sont faciles à comprendre, mais ce qui suit est rempli de difficultés dont plusieurs sont peut-être insolubles. Voici tout ce que nous pouvons dire avec quelque certitude sur ces énigmes d'Œdipe, ainsi que les appelle Petau dans ses notes sur saint Épiphane [2].

Pour prouver aux audiens qu'ils doivent suivre le sens et non la lettre de la διάταξις, il veut démontrer que le texte pris dans un sens littéral renferme des contradictions. Comme preuve il cite, au chapitre xi, le passage suivant : « Quand eux [les Juifs] seront en fête (εὐωχῶνται), vous, jeûnez et affligez-vous sur eux, car c'est

tout ce qui s'y lit est d'accord avec la vraie foi et la véritable discipline de l'Église. Il essaye une interprétation et propose une distinction entre les frères venus de la Circoncision, οἱ ἐκ περιτομῆς et les juifs demeurés dans la Circoncision, οἱ ἐν περιτομῇ ; en conséquence, et toujours selon lui, les apôtres n'ont eu en vue que les premiers et ils ont voulu que les convertis venus de la gentilité trouvassent un terrain d'entente avec les convertis venus du judaïsme sur le jour de la solennité pascale. A ce propos il avance un fait dont il ne fournit aucune preuve, à savoir que du temps où l'Église de Jérusalem comptait des évêques circoncis, l'Église universelle était dans l'obligation de s'entendre avec eux sur la question de la Pâque. Pour être moins farouche qu'à l'ordinaire, Épiphane n'est pas moins orthodoxe et il blâme finalement les audiens pour leur aveugle attachement à la lettre de la Διάταξις. Si, pour le bien commun et l'unité de l'Église, les fidèles ont dû accepter jadis les determinations pascales des Juifs, à combien plus forte raison les partisans d'Audius ne doivent-ils pas accepter les règlements de l'Eglise catholique et du concile de Nicée. (H. L.)

1. Epiphane, *Hæres.*, LXX, 10, 14, *P. G.*, t. XLII, col. 356, 369.

2. T. II, p. 297. Cf. L. Duchesne, *La question de la Pâque au concile de Nicée*, dans la *Revue des quest. historiques*, 1880, t. XXVIII, p. 35, note 2 : « Je ne vois pas pourquoi Petau [suivi par Hefele] parle d'énigmes d'Œdipe.. » et le reste de la note.

dans le jour de la fête qu'ils ont crucifié le Christ. Au contraire, lorsqu'ils s'affligent en mangeant du pain azyme et des herbes amères, c'est pour vous le moment de vous réjouir [1]. » Or, comme les juifs tiennent ce repas joyeux le dimanche, il s'ensuivrait d'après la διάταξις que les chrétiens doivent pleurer et jeûner le dimanche. Mais cela est défendu, et la διάταξις dit aussi : « Maudit soit celui qui afflige son âme le dimanche. » Ici il y a contradiction manifeste, et même, à regarder les choses de près, il y a une double contradiction : car 1° on ordonne de jeûner et de ne pas jeûner le dimanche, et 2° ce précepte est en opposition avec cet autre précepte que les audiens prétendaient tirer de la διάταξις, à savoir que l'on devait célébrer la Pâque avec les juifs. Ainsi, dit saint Épiphane, la διάταξις, d'après l'opinion des audiens, ordonne de célébrer la Pâque avec les juifs, [341] et cependant nous voyons dans un autre passage qu'elle ordonne de faire le contraire de ce que font les juifs. Saint Épiphane cherche ensuite à résoudre cette difficulté du sens littéral, et il le fait comme il suit : « Lorsque les Juifs célébraient leur Pâque après l'équinoxe, vous pouvez la célébrer en même temps qu'eux ; mais si, conformément à leur nouvelle et mauvaise méthode, ils la célèbrent avant l'équinoxe, vous ne devez pas les imiter ; car autrement on s'exposerait à célébrer deux fois la Pâque dans la même année astronomique. »

Saint Épiphane ayant cette solution dans l'esprit, y avait déjà fait allusion dès le commencement du chapitre v, en remarquant que la Pâque se calculait d'après le soleil, l'équinoxe et la lune, tandis que les juifs n'avaient aucun égard à l'équinoxe. C'est par cette remarque qu'il a interrompu sa démonstration des contradictions contenues dans la διάταξις. Il avait dit, en effet, à la fin du chapitre x : « Les termes mêmes (les termes de la διάταξις) renferment une contradiction, car ils contiennent le précepte d'observer le jeûne de la vigile pendant le temps des azymes (μεσαξόντων των ἀζύμων) ; or, d'après le comput ecclésiastique, cela n'est pas possible tous les ans. » Comme Petau, je pense que saint Épiphane répète simplement ici ce qu'il a déjà dit au chapitre xi : « Lorsque les juifs mangent, nous

1. Saint Épiphane étudie alors un cas particulier, celui du 14 nisan tombant le jour du sabbat. On immole l'agneau le samedi soir (et non le dimanche soir comme le voulait le P. Petau suivant un système que réfute le contexte et qui est en contradiction avec la manière orientale de compter les jours). Le repas a lieu pendant la nuit du samedi au dimanche. Le dimanche et, par conséquent, la fête commence alors ; comment faire pour observer le précepte de nous affliger pendant que les juifs se réjouissent ? (H. L.)

devons jeûner; mais le repas des juifs a souvent lieu le dimanche, pendant lequel jour il est défendu de jeûner; par conséquent le sens des mots cités plus haut est celui-ci : Ils demandent que nous jeûnions le jour de la fête des azymes, c'est-à-dire le jour du 14 nisan (pendant les azymes). Mais d'après le calendrier de l'Église, cela n'est pas toujours facile, parce que quelquefois le 14 tombe un dimanche. » Pour moi donc, les derniers mots du chapitre x ne sont que l'annonce de la contradiction qui est ensuite démontrée au chapitre xi. Weitzel a donné un autre sens à ces paroles [1] : « La vigile de Pâques (avant la fête de la Résurrection) doit toujours tomber au milieu de la semaine des azymes, ce qui n'est pas toujours possible d'après le comput de Nicée, cette coïncidence ne se produisait pas toujours, mais il n'aurait servi de rien à saint Épiphane d'en appeler au comput de Nicée, qui n'était pas une autorité pour les audiens. Pour eux, au contraire, la veille de la fête de la Résurrection tombait à peu près au milieu de la semaine des azymes, c'est-à-dire à la fin du deuxième jour. En outre, la connexion des chapitres x et xi et le mode d'argumentation de saint Épiphane rendent évidente l'explication que nous avons donnée de ce passage.

En relevant ces contradictions de la διάταξις, saint Épiphane a voulu seulement réfuter le quartodécimanisme [2] exagéré des audiens, mais il ne veut pas dire que ces mêmes audiens suivent tous les principes de la διάταξις. Il ne dit pas : « Vous célébrez la Pâque avec les juifs, et vous jeûnez lorsqu'ils mangent la Pâque. » Au contraire, il paraît leur faire connaître pour la première fois des dispositions qu'ils ignoraient; en un mot, il ne leur reproche pas d'agir de cette manière, il ne le suppose en aucune façon, mais il leur fait voir que c'est là ce que la διάταξις enseigne. Voici donc à quoi se réduit ce que nous enseigne saint Épiphane sur l'usage des audiens pour la célébration de la Pâque :

a) Ils célèbrent toujours la Pâque avec les juifs, par conséquent le jour du 14.

b) Ils ne se séparent pas des juifs, même lorsque ceux-ci célèbrent leur Pâque avant l'équinoxe. Cette double pratique est tout à fait en harmonie avec ce que nous savons de l'origine et du caractère des audiens. Avant de se séparer de l'Église, ils partageaient les sentiments de plusieurs chrétiens de l'Asie, c'est-à-dire ceux des quarto-

1. Weitzel, *Die christliche Passafeier*, p. 258.

2. Nous avons dit plus haut que le « quartodécimanisme » des audiens est de pure imagination. (H. L.)

décimans johannites qui célébraient leur Pâque, qui communiaient et qui cessaient leur jeûne le jour du 14. L'orthodoxie de l'Église d'où ils étaient sortis (l'Église catholique de l'Asie-Mineure) et les éloges que fait saint Épiphane de leur foi ne permettent pas de penser qu'ils aient été quartodécimans ébionites. Saint Épiphane ne dit pas qu'ils célèbrent la Pâque de la même manière que les juifs, mais seulement qu'ils la célèbrent en même temps que les juifs. Il ne faut pas non plus conclure qu'ils aient été ébionites de ce qu'ils célébraient parfois la Pâque avec les juifs avant l'équinoxe. Cela prouve simplement la ténacité avec laquelle ils suivaient le 14, sans se mettre en peine des calculs astronomiques. Quant les juifs célé- [342]
braient le 14, ils célébraient de leur côté leur fête chrétienne.

On a vu qu'ils citaient à leur appui un livre apocryphe, mais on ne sait s'ils suivaient en d'autres points les prescriptions de ce livre. L'analyse que saint Épiphane fait de tous les passages de la Διάταξις laisse voir que les audiens ne suivaient pas tout à fait les règles dans cet ouvrage sur la célébration de la Pâque. Il n'est pas facile de déterminer le sens précis de ces règles. Saint Épiphane les expose, ainsi que nous l'avons vu, de la manière suivante :

« Lorsque les juifs célèbrent leur Pâque après l'équinoxe, vous pouvez la célébrer en même temps qu'eux; mais si, conformément à leur nouvelle et mauvaise méthode, ils la célèbrent avant l'équinoxe, vous ne devez pas les imiter. » Weitzel a donné un autre sens à ce passage : « Lorsque les juifs mangent, etc. » Il croit que la διάταξις veut établir un moyen terme entre la pratique occidentale et la pratique orientale, que leur base est le quartodécimanisme auquel ils ajoutent les deux prescriptions suivantes :

a) Le jour, lorsque les juifs célèbrent leur Pâque, vous devez jeûner et pleurer, parce que c'est le jour de la mort du Christ.

b) Mais lorsque les juifs sont dans le deuil, c'est-à-dire le jour de Mazot qui suit le jour de Pâques, vous devez manger, c'est-à-dire vous devez célébrer votre repas pascal le jour de la Résurrection.

On avait donc conservé, d'un côté, la tradition asiatique, qui demandait qu'on réglât la Pâque d'après le jour du mois, et, de l'autre, on avait admis la coutume romaine qui était de jeûner le jour de la mort du Christ et de célébrer le repas le jour de la Résurrection. La veille de ce jour serait donc l'ἀγρυπνία μεσαξόντων τῶν ἀζύμων dont parle saint Épiphane à la fin du xe chapitre. Nous avons montré plus haut que ce dernier sentiment n'est pas fondé, on peut, en outre, reprocher à l'hypothèse de Weitzel de faire de la

διάταξις un très étrange compromis entre la pratique pascale des Occidentaux et celle des Asiatiques, compromis qui ne se trouve nulle part ailleurs et que les audiens n'auraient pas voulu accepter. Épiphane donne les renseignements suivants sur la suite de l'histoire des audiens et sur la durée de cette secte de quartodécimans : Audius cherchant à répandre sa doctrine avait gagné des partisans [1] lorsque les évêques se plaignirent de lui à l'empereur, qui l'exila en Scythie. Saint Épiphane ne dit pas combien de temps il y vécut; mais il rapporte qu'il propagea le christianisme parmi les Goths du voisinage (probablement ceux des bords de la mer Noire); qu'il avait fondé chez eux des monastères devenus célèbres par l'austérité de leurs règles et par la chasteté de leurs religieux, mais qu'il avait continué à célébrer la Pâque selon sa méthode, et à soutenir son opinion sur notre ressemblance avec Dieu. La secte montra une égale obstination dans son refus de communiquer et de vivre avec les autres chrétiens, même avec les plus vertueux d'entre eux. Ce qui paraît intolérable à saint Épiphane [2], c'est qu'ils ne se contentent pas du titre de chrétiens et qu'ils y joignent le nom d'un homme en s'appelant audiens. Après la mort d'Audius, Uranius fut, en Mésopotamie, le principal évêque de la secte qui avait en Gothie plusieurs évêques, parmi lesquels saint Épiphane nomme Silvanus. Après la mort d'Uranius et de Silvanus, la secte se vit réduite à un très petit nombre de partisans. Elle fut chassée ainsi que les autres chrétiens, du pays des Goths par le roi païen Athanarich (372). « Elle a aussi quitté nos pays, ajoute saint Épiphane [3], et son couvent du mont Taurus (au sud de l'Asie-Mineure) de même que ceux de la Palestine et de l'Arabie, ont été abandonnés. » Saint Épiphane termine sa notice en remarquant que le nombre des audiens est très restreint à l'époque où il écrit, c'est-à-dire vers l'an 400 après Jésus-Christ, et qu'ils n'ont plus que deux résidences : une à Chalcis et l'autre dans la Mésopotamie. Il n'est guère probable que les moines anthropomorphites de l'Égypte aient été en relation avec les audiens [4].

1. S. Épiphane, *Hæres.*, LXX, 9, 14, *P. G.*, t. XLII, col. 353, 369 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1699, t. VI, p. 691-696, 825-826.

2. S. Épiphane, *Hæres.*, LXX, 15, *P. G.*, t. XLII, col. 372.

3. *Id.* Les audiens revinrent en Orient et fondèrent de petites colonies du côté de Damas, dans les environs de Chalcis et en Mésopotamie. (H. L.)

4. En Égypte l'anthropomorphisme fut représenté par les « longs frères », quatre personnages que Théophile d'Alexandrie malmena fort et exila du pays. On rencontre également quelques partisans de cette hérésie, parmi les moines du mont Calamon que Cyrille d'Alexandrie réfuta. Il montra que prêter à Dieu

Les lois des empereurs Théodose II et Valentinien III prouvent que ces derniers existaient encore au v[e] siècle ; car ils sont alors comptés au nombre des hérétiques [1]; mais au vi[e] siècle on les perd tout à [343] fait de vue.

40. Décision au sujet du schisme des Mélétiens.

La troisième grande affaire du concile de Nicée fut de mettre fin au schisme mélétien, qui avait éclaté quelque temps auparavant en Égypte et qu'il ne faut pas confondre avec un autre schisme mélétien qui a agité Antioche un demi-siècle plus tard. Le peu de suite, ou, pour mieux dire, la contradiction qui existe dans les documents originaux, ne permet guère de déterminer la véritable origine du schisme mélétien d'Égypte. On peut diviser ces documents en quatre classes, en tête desquelles il faut nommer, à cause de leur importance, ceux qui ont été découverts il y a plus d'un siècle par Scipion Maffeï dans un manuscrit appartenant au chapitre de Vérone et qu'il a publiés dans le troisième volume de ses *Osservazioni letterarie* [2], Routh les a reproduits ensuite dans ses *Reliquiæ sacræ* [3].

Ces documents sont tous en latin, mais on entrevoit facilement leurs originaux grecs, et souvent pour les comprendre il faut les retraduire en grec. Mais cela ne suffit pas toujours : dans plusieurs endroits le texte est altéré et parfois complètement inintelligible. L'authenticité de ces documents, qui sont au nombre de trois, n'a

la forme humaine est une absurdité et une impiété. Il a honte, dit-il, d'avoir à réfuter de pareilles inepties ; mais il lui faut cette fois prendre en considérations les fous et les ignorants. *Adv. anthrop.*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1066, 1068, 1077. Isidore de Peluse pense et parle de même, *Epist.*, CXLVIII, *P. G.*, t. XXXIII, col. 622. Au v[e] et vi[e] siècle, les audiens, au dire de Théodoret, remettaient les péchés de la façon la plus bizarre. Ils obligeaient le pécheur à passer entre une double rangée de livres sacrés et apocryphes et à confesser sa faute pendant cet exercice ; ceux qui se soumettaient à cette simagrée la tenaient pour une innocente plaisanterie. *Haeres.*, IV, 10, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 429. L'auteur du *Prædestinatus*, I, 50, *P. L.*, t. LIII, col. 606, dit que les audiens furent combattus par Zénon, évêque des syriens, personnage inconnu. (H. L.)

1. *Cod. theodos.*, l. XVI, tit. v, *De hæret.*, I, 65.

2. S. Maffei, *Osservazioni letterarie*, 1738, t. III, p. 11-18 : *Historiæ fragmentum de schismate meletiano*.

3. M. Routh, *Relliquiæ sacræ*, in-8, Oxonii, 1846, t. III, p. 381 sq. ; *P. G.*, t. X, col. 1565 ; t. XVIII, col. 509 sq.

été mise en doute par personne, et leur importance a été aussi unanimement reconnue. La plus importante, la plus longue et la plus ancienne de ces pièces est une lettre écrite de leur cachot par quatre évêques égyptiens, Hésychius, Pacôme, Théodore et Philéas à Mélétius lui-même. Eusèbe raconte que ces quatre évêques furent saisis et martyrisés sous Dioclétien [1] ; Maffei a présumé que Philéas, évêque de Thmuis, dans la haute Égypte, avait été le rédacteur de cette lettre commune, parce que cet évêque est connu par ailleurs comme écrivain et qu'il est cité par Eusèbe et par saint Jérôme pour sa science [2]. Ce qui ajoute à la probabilité de cette hypothèse c'est que, dans la lettre en question, Philéas est nommé le dernier,
44] tandis qu'Eusèbe et les actes des martyrs rédigés en latin le nomment en première ligne et le représentent comme un homme très important dans son pays [3]. Du reste, cette lettre de Philéas et ses compagnons, a été évidemment écrite dès le début du schisme de Mélétius et avant que celui-ci n'eût été formellement exclu de l'Église, car les évêques lui donnent le titre de *dilectus comminister in Domino*. « Ils avaient, disent-ils, entendu depuis quelque temps de vagues rumeurs au sujet de Mélétius : on l'accusait de troubler l'ordre divin et les règles ecclésiastiques. Tout récemment, ces bruits avaient été confirmés par un grand nombre de témoins ; ainsi les évêques s'étaient-ils trouvés dans la nécessité d'écrire cette lettre. Ils étaient impuissants à dépeindre la tristesse générale et l'émotion profonde occasionnées par les ordinations que Mélétius avait faites dans des diocèses étrangers. Il connaissait cependant cette loi, si ancienne et si conforme au droit divin et au droit humain, qui défend à un évêque de faire une ordination dans un diocèse étranger. Mais lui, sans égard pour cette loi et sans respect pour le grand évêque et père Pierre (l'archevêque d'Alexandrie), et pour ceux qui étaient dans les fers, il avait tout bouleversé. Peut-être, dira-t-il

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 774. Cf. P. Batiffol, *La littérature grecque*, in-12, Paris, 1897, p. 130 : « Ce Philéas peut être l'évêque de Thmuis. » (H. L.)

2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. IX, X, *P. G.*, t. XX, col. 757 sq. ; S. Jérôme, *Catal. scriptor. eccles.*, in-8, Leipzig, 1896, p. 42, n. 78. [Cette lettre de Philéas date, au plus tard, de l'année 307. Sur le schisme mélétien, cf. H. Achelis, *Meletius von Lykopolis*, dans *Real-Encyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 1903, t. XII, p. 558-562. (H. L.)]

3. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. IX, XIII, *P. G.*, t. XX, col. 757, 774 ; Baronius, *Annales*, ad ann. 306, n. 52 ; Ruinart, *Acta martyrum sincera*, ed. Aug. Vindel., t. III, p. 157.

pour se disculper, que la nécessité l'a forcé à agir ainsi, parce que les communautés étaient sans pasteurs. Mais cette allégation était fausse, car on avait institué plusieurs périodeutes (περιοδευταὶ)[1] et plusieurs visiteurs. Au cas où ceux-ci auraient été négligents, il devait lui suffire de porter l'affaire devant les évêques incarcérés. Si on lui avait dit que ces évêques avaient été mis à mort, il aurait pu facilement vérifier le fait ; et même, en supposant que cette nouvelle de leur mort eût été connue, son devoir était encore de demander au premier des Pères, c'est-à-dire à Pierre archevêque d'Alexandrie, la permission de faire les ordinations. » En finissant les évêques lui recommandent de mieux observer à l'avenir les règles ecclésiastiques. Le second document est une courte notice jointe par un anonyme à la lettre précédente ; elle est ainsi conçue[2] : « Mélétius ayant reçu et lu cette lettre, n'y fit aucune réponse et ne vint pas trouver les évêques incarcérés ni Pierre d'Alexandrie. Après que tous ces évêques, prêtres et diacres furent morts dans les cachots d'Alexandrie, il se rendit immédiatement dans cette ville. On y comptait, entre autres, deux intrigants : un certain Isidore et un nommé Arius, homme d'apparence fort respectable, ayant tous deux le désir d'être élevés au sacerdoce. Sachant l'ambition de Mélétius et ce qu'il cherchait, ils accoururent à lui, brûlants de jalousie contre leur évêque Pierre. Ils firent connaître à Mélétius les noms des périodeutes nommés par Pierre. Mélétius les excommunia et en ordonna deux autres, l'un détenu en prison, l'autre dans les mines. A cette nouvelle Pierre écrivit au peuple d'Alexandrie en ces termes. »

Cette lettre est la troisième pièce importante, elle est ainsi conçue : [345]
« Ayant appris que Mélétius, sans égard pour la lettre des bienheu-

1. Le document de Philéas est le plus décisif de tous ceux qui ont trait à l'existence et à la destination des périodeutes. Au IVe siècle, le 57e des canons dits de Laodicée prescrit d'envoyer dans les localités de moindre importance des périodeutes et non des évêques. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 574 : Ὅτι οὐ δεῖ ἐν ταῖς κώμαις καὶ ἐν ταῖς χώραις καθίστασθαι ἐπισκόπους, ἢ ἀλλὰ περιοδευτάς· τοὺς μέντοι ἤδη προκατασταθέντας μηδὲν πράττειν ἄνα γνωμης τοῦ ἐπίσκοπου τοῦ ἐν τῃ πόλει... Ces périodeutes n'étaient pas des prêtres à résidence stable, mais des visiteurs passagers. Le terme *circumeuntes* qui se lit dans la lettre de Philéas, dont nous ne possédons que la version latine, répond si exactement au grec περιοδευταί qu'on ne peut guère douter qu'il n'en soit la traduction. Ch. de Smedt, *L'organisation des Églises chrétiennes au IIIe siècle*, dans la *Revue des quest. historiques*, 1891. (H. L.)

2. *P. G.*, t. x, col. 1567 sq.

reux évêques et martyrs [1], s'est introduit dans mon diocèse, qu'il y a déposé mes chargés de pouvoir et en a sacré d'autres, je vous recommande d'éviter toute communication avec lui, jusqu'à ce qu'il me soit possible de m'opposer à lui avec quelques hommes prudents et de faire une enquête sur cette affaire. »

Nous résumerons ainsi ce qui résulte de l'analyse de ces trois documents.

1° Mélétius, évêque [2] de Lycopolis dans la Thébaïde [3], profita de ce qu'un grand nombre d'évêques se trouvaient en prison à cause de leur foi, pour faire, au mépris de toutes les règles de l'Église, des ordinations dans les diocèses étrangers, probablement dans les diocèses des quatre évêques Philéas, Hésychius, Théodore et Pacôme.

2° Ces ordinations ne s'excusaient pas par le cas de nécessité, et si elles avaient été réellement nécessaires, Mélétius aurait dû demander la permission de les faire aux évêques incarcérés, ou dans le cas de leur mort, à Pierre, archevêque d'Alexandrie.

3° Aucun des trois documents n'indique le lieu où se trouvait à cette époque l'archevêque Pierre, mais le second et le troisième prouvent qu'il n'était pas à Alexandrie. Ils laissent voir aussi qu'il n'était pas incarcéré comme Philéas et ses trois compagnons. En effet, c'est parce que Pierre ne pouvait pas demeurer à Alexandrie qu'il y avait établi des commissaires pour le représenter, mais Mélétius profita de son absence pour porter aussi le trouble dans cette ville.

D'un autre côté, on peut conclure que Pierre n'avait pas été incarcéré :

α) C'est ce qui résulte de la lettre même qu'il écrit : « Il veut se rendre lui-même à Alexandrie; »

β) De ce que le premier comme le second document mettent une différence entre la situation où il se trouve et celle où sont les évêques incarcérés;

γ) Enfin de ces paroles de Socrate [4] : « Tandis que Pierre s'était enfui pendant la persécution, Mélétius s'était permis de faire des ordinations. » Consignons, en passant, ce fait, que l'archevêque

1. On voit que Philéas et ses compagnons avaient, dans l'intervalle, souffert le martyre.

2. Ce titre résulte clairement de l'appellation *comminister* qui lui est donnée par les évêques auteurs de la lettre.

3. S. Athanase, *Apologia contra Arianos*, n. LXXI, *P. G.*, t. XXV, col. 373 sq.

4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 144 sq.

Pierre, comme Denys le Grand et saint Cyprien, avaient fui devant la persécution et étaient absents d'Alexandrie ; il importe grandement pour juger de la valeur des autres renseignements fournis par les sources.

4° D'après le second document, Mélétius méprisa les observations des quatre évêques incarcérés, ne voulut entrer en relations ni avec [346] eux, ni avec l'archevêque Pierre, et, après la mort de ces évêques, il se rendit lui-même à Alexandrie, où il se lia avec Arius et Isidore, excommunia les visiteurs épiscopaux établis par Pierre et en ordonna deux autres.

5° D'après le troisième document, l'archevêque Pierre instruit de toutes ces illégalités, recommande du lieu de sa retraite, à tous ses fidèles de ne pas communiquer avec Mélétius.

Le méfait de Mélétius consistait en son intrusion dans des diocèses étrangers où il avait conféré les ordres sacrés. Ce n'était pas tant le besoin de l'Église que son défaut de tact et son ambition, qui l'avaient poussé à se conduire de la sorte. Saint Épiphane [1] et Théodoret [2] nous apprennent que Mélétius venait en première ligne après l'évêque d'Alexandrie, qu'il était jaloux de son primat et voulait profiter de son absence pour se poser en maître et primat d'Égypte.

La seconde série de renseignements sur l'origine des mélétiens se compose de quelques données fournies par saint Athanase et par l'historien ecclésiastique Socrate. Athanase, qui avait eu de fréquentes relations avec les mélétiens, dit

α) Dans son *Apologie* [3]: « Celui-ci (c'est-à-dire Pierre, archevêque d'Alexandrie) a déposé dans un concile Mélétius (Athanase écrit toujours Μελίτιος), qui avait été convaincu de plusieurs méfaits, et, en particulier, d'avoir sacrifié aux idoles. Mélitius n'en appela pas à un autre concile, il ne chercha pas non plus à se défendre; mais il suscita un schisme, et aujourd'hui encore ses partisans ne s'appellent pas chrétiens, mais mélitiens. Il commença peu après à se répandre en invectives contre les évêques, en particulier contre Pierre, et plus tard, contre Achillas et contre Alexandre » (successeurs immédiats de Pierre).

β) Le même ouvrage de saint Athanase [4] nous apprend encore que : « Les mélétiens sont, depuis l'époque de l'évêque et martyr Pierre,

1. S. Épiphane, *Hæres.*, LXVIII, 1, *P. G.*, t. XLII, col. 184.
2. Théodoret, *Hæret. fabul.*, l. IV, VII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 425.
3. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, LIX, *P. G.*, t. XXV, col. 356.
4. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, XI, *P. G.*, t. XXV, col. 281.

347] schismatiques et ennemis de l'Église ; ils ont desservi l'évêque Pierre, injurié son successeur Aquilas et dénoncé l'évêque Alexandre auprès de l'empereur. »

γ) Saint Athanase dit encore [1] : « Les mélétiens sont poussés par l'ambition et par l'avarice. » Et ailleurs : « Voici cinquante-cinq ans qu'ils ont été déclarés schismatiques, et trente-six ans que les ariens ont été déclarés hérétiques. »

δ) Enfin dans un quatrième passage [2] : « Les eusébiens savaient très bien comment les mélétiens s'étaient conduits envers le saint martyr Pierre, ensuite contre le grand Achillas, et enfin contre Alexandre de sainte mémoire. »

Socrate [3] est si bien d'accord avec saint Athanase en tout ce qui concerne les mélétiens qu'on pourrait supposer qu'il s'est contenté de le copier.

Voici le résumé de ce qu'ils nous apprennent :

1. Ils accusent Mélétius d'avoir sacrifié aux dieux pendant une persécution : or, les trois documents analysés plus haut ne disent rien de cette apostasie, Sozomène non plus, et saint Épiphane adresse, comme nous l'avons vu, de tels éloges à Mélétius que, certainement, il n'a aucun soupçon de cette apostasie. On peut présumer que le concile de Nicée n'eût pas apporté tant de ménagements qu'il en prit à l'égard des mélétiens et de leur chef, si celui-ci eût jadis sacrifié aux idoles [4].

On ne peut pas non plus admettre que saint Athanase ait sciemment accusé Mélétius d'un crime qu'il n'avait pas commis. Le caractère connu de ce grand homme n'autorise pas cette supposition, en outre, la prudence la plus vulgaire lui aurait fait éviter de porter dans un écrit public contre des adversaires déclarés une accusation qu'il savait fausse. Il est probable que ces bruits ont couru sur le compte de Mélétius. Nous voyons du reste que d'autres évêques, Eusèbe de Césarée par exemple, ont été en butte à de pareilles calomnies. Ce qui aura pu occasionner ces rumeurs au sujet de Mélétius, c'est que pendant quelque temps cet évêque put parcourir l'Égypte
348] sans être arrêté et ordonner à Alexandrie et ailleurs des prêtres,

1. S. Athanase, *Ad episcopos Ægypti et Lybiæ*, c. XXII, *P. G.*, t. XXV, col. 589.
2. *Id.*, c. XXII, *P. G.*, t. XXV, col. 592.
3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 41 sq.
4. Walch, *Ketzergeschichte*, t. IV, p. 391.

tandis que les évêques, les prêtres et les diacres fidèles à leur foi étaient incarcérés et versaient leur sang pour la foi.

2. Athanase et Socrate reprochent à Mélétius d'avoir méprisé, injurié et persécuté les évêques d'Alexandrie, Pierre, Achillas et Alexandre.

3. En rapprochant les données fournies par saint Athanase de celles qui nous viennent des documents originaux analysés plus haut, nous pouvons déterminer d'une manière assez positive l'époque de la naissance du schisme mélétien. Athanase tombe d'accord avec les trois documents originaux pour affirmer que le mélétianisme a éclaté pendant l'épiscopat de Pierre, qui a occupé le siège d'Alexandrie depuis l'année 300 jusqu'à 311. Saint Athanase nous donne une date beaucoup plus précise, quand il dit dans le passage que nous avons rapporté [1] que les mélétiens ont été cinquante-cinq ans auparavant déclarés schismatiques. Malheureusement nous ne savons en quelle année il a composé l'écrit dans lequel il donne ce renseignement. Il est vrai [2] que saint Athanase ajoute ces paroles au texte déjà cité : « Voici trente-six ans que les ariens ont été déclarés hérétiques. » Si saint Athanase fait allusion à la condamnation de l'arianisme par le concile de Nicée, il aurait composé cet écrit en 361, c'est-à-dire trente-six ans après l'année 325 pendant laquelle s'est tenu le concile de Nicée [3]; mais d'autres et en particulier le savant bénédictin B. de Montfaucon, comptent ces trente-six ans à partir de l'année 320 pendant laquelle l'hérésie d'Arius fut une première fois condamnée par le concile d'Alexandrie. D'après ce calcul, Athanase aurait écrit en 356 son *Epistola ad episcopos Ægypti*, etc. [4]. Ces deux dates 356 et 361 nous donnent 301 ou 306 pour la naissance du schisme de Mélétius, puisque c'est cinquante-cinq ans avant 356 ou 361 que, d'après saint Athanase, les mélétiens avaient été condamnés. Nous avons donc à choisir entre 301 et 306, mais nous ne devons pas oublier

1. Voir page précédente.

2. La date de cet écrit n'est pas fixée d'une manière certaine. L'un des derniers critiques qui aient étudié la chronologie des écrits d'Athanase, Alf. Stülcken, *Athanasiana, Litterarische und dogmengeschichtliche Untersuchungen*, in-8, Leipzig, 1899, adopte l'année 356 ou les environs. Le P. X. Le Bachelet, *Athanase*, dans le *Dictionn. de theol. cathol.*, 1903, t. I, col. 2156, écrit que cet ouvrage « fut composé avant le 24 février 357, jour où Georges de Cappadoce fit son entrée dans Alexandrie, mais quand déjà on parlait de la nomination de cet intrus ». (H. L.)

3. Voir plus haut, p. 368.

4. *P. G.*, t. XXV, col. 535-594.

que, d'après les documents originaux, ce schisme a éclaté pendant une terrible persécution contre les chrétiens. Or, comme la persécution de Dioclétien n'a commencé à sévir d'une manière cruelle
49] qu'entre les années 303 et 305, nous sommes amenés à placer vers l'an 304 ou 305 le début de ce schisme.

4. Socrate et saint Athanase ne disent pas que Mélétius ait ordonné sans y être autorisé des prêtres dans des diocèses étrangers ; mais comme saint Athanase écrit que « Mélétius a été convaincu de plusieurs crimes », on peut supposer qu'il voulait par là faire allusion à ces ordinations, et il serait par conséquent faux de dire que saint Athanase et les documents originaux sont en contradiction.

5. On ne peut pas non plus objecter que saint Athanase parle d'une condamnation de Mélétius par un synode d'évêques égyptiens, tandis que les documents originaux n'en disent rien, car ces documents racontent seulement les commencements du schisme mélétien. Sozomène est, du reste, d'accord sur ce point, au moins pour le fond, avec saint Athanase ; il rapporte [1] : « Pierre, l'archevêque d'Alexandrie, a excommunié les mélétiens et n'a pas regardé leur baptême comme valide ; Arius blâma l'évêque à cause de cette sévérité. » Il faut reconnaître que, d'après le sentiment admis sur la valeur du baptême conféré par les hérétiques, l'archevêque Pierre s'était montré ici trop sévère ; mais il ne faut pas non plus oublier que la question du baptême conféré par les hérétiques n'a été soulevée que plus tard [2] et n'a reçu de solution complète et définitive qu'en 314, au concile d'Arles.

Jusqu'ici les documents n'avaient rien de contradictoire entre eux, nous ne pouvons pas en dire autant de l'exposé sur le schisme mélétien par saint Épiphane. « Il existe en Égypte, dit-il, un parti mélétien qui tire son nom d'un évêque de la Thébaïde appelé Μελήτιος. Cet homme était orthodoxe, et en ce qui concerne la foi, il ne s'est en rien séparé de l'Église... Il a suscité un schisme, mais il n'a pas altéré la foi. Pendant la persécution, il fut incarcéré avec Pierre le saint évêque et martyr (d'Alexandrie), et avec d'autres... Il avait la préséance sur les autres évêques de l'Égypte et prenait rang immédiatement après Pierre d'Alexandrie, dont il était l'auxiliaire... Beaucoup de chrétiens s'étaient montrés faibles pendant la persécu-

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. xv, *P. G.*, t. LXVII, col. 904 sq.

2. Ceci est inexact. La question de la validité du baptême des hérétiques avait été soulevée un demi-siècle auparavant, pendant l'épiscopat de saint Cyprien.

tion, avaient sacrifié aux idoles et suppliaient maintenant les confesseurs et les martyrs d'avoir égard à leur repentir ; quelques-uns de ces repentants étaient soldats, d'autres appartenaient au clergé. C'étaient des prêtres, des diacres, etc. Il y eut alors beaucoup d'hésitation et de confusion même parmi les martyrs : car les uns disaient qu'on ne devait pas admettre les *lapsi* à la pénitence, parce que cette prompte admission pourrait ébranler la fermeté des autres. Les défenseurs de ce sentiment et parmi eux Mélétius, [350] Péléus et d'autres martyrs et confesseurs avaient pour eux de bonnes raisons ; tous voulaient que l'on attendît la fin de la persécution pour admettre les *lapsi* à la pénitence. Ils réclamaient en outre que les clercs qui avaient faibli ne pussent plus exercer les fonctions de leur ministère, mais qu'ils fussent réduits pour le reste de leur vie à la communion laïque. Le saint évêque Pierre, miséricordieux comme il l'était, fit alors cette prière : « Laissez-nous les recevoir ; « s'ils se montrent repentants nous leur donnerons une pénitence afin « de les réconcilier avec l'Église. Ne les repoussons pas, pas plus « eux que les clercs, de peur que la honte et l'impatience ne les « pousse à se perdre complètement... » Pierre et Mélétius n'ayant pu s'entendre sur ce point, il s'ensuivit entre eux une division, et lorsque l'archevêque Pierre s'aperçut que sa proposition pleine de miséricorde était formellement écartée par Mélétius et ses partisans, il suspendit son manteau au milieu du cachot comme une sorte de rideau et fit proclamer par un diacre : « Que celui qui est « de mon avis vienne ici, et que celui qui est de l'avis de Mélétius « aille de l'autre côté. » La plupart passèrent du côté de Mélétius, et quelques-uns seulement du côté de Pierre. A partir de ce moment, les deux partis firent séparément leurs prières, leurs offrandes et leurs cérémonies. Pierre fut plus tard martyrisé [1] et eut pour successeur l'archevêque Alexandre. Mélétius fut arrêté avec d'autres confesseurs et condamné à travailler dans des mines de la Palestine. En s'acheminant vers l'exil, Mélétius fit ce qu'il avait déjà fait dans son cachot, il ordonna des évêques, des prêtres et des diacres, et fonda des Églises particulières, parce que ses partisans et ceux du martyr Pierre ne communiquaient pas entre eux. Les successeurs

1. Pierre sortit de sa retraite après l'édit de pacification, fut arrêté au moment où l'on s'y attendait le moins et décapité par l'ordre direct de Maximin, le 25 novembre 311. Peu de temps après furent également mis à mort Hesychius, Pacôme et Théodore, co-signataires de la lettre de Philéas ; celui-ci avait été martyrisé dès l'année 307. (H. L.)

de Pierre appelèrent leur Église l'Église catholique, tandis que les mélétiens appelèrent la leur. Église des martyrs. Mélétius se rendit à Éleuthéropolis, à Gaza, à Ælia (Jérusalem), et partout ordonna des clercs. Il demeura longtemps dans les mines, et, là aussi, ses partisans et ceux de Pierre refusèrent de communiquer entre eux et se réunirent à part pour prier. Enfin les uns et les autres furent délivrés ; Mélétius vécut longtemps encore et entretint avec Alexandre, successeur de l'évêque Pierre, d'amicales relations. Il s'occupa beau-
[351] coup de la conservation de la foi. Mélétius vécut à Alexandrie, où il avait une Église particulière ; c'est lui qui dénonça le premier à l'évêque Alexandre l'hérésie d'Arius. »

On voit qu'Épiphane présente d'une tout autre manière que saint Athanase et les documents originaux l'histoire du schisme mélétien. D'après lui, l'origine de ce schisme aurait été le désaccord entre Mélétius et Pierre au sujet de l'admission des *lapsi*, et, en particulier, au sujet des clercs qui avaient faibli. Dans cette affaire, Mélétius n'avait pas été aussi sévère que les novatiens, mais il l'avait cependant été plus que son archevêque qui, lui, s'était montré par trop miséricordieux, si bien que le droit paraît presque indubitablement être du côté de Mélétius. Pour expliquer ce contraste, on a souvent supposé que saint Épiphane avait pris pour base de son travail une notice composée par un mélétien et qu'il avait été ainsi amené à traiter Mélétius beaucoup trop favorablement. Mais il me semble que l'on peut expliquer ce fait d'une manière plus satisfaisante. Saint Épiphane raconte qu'en se rendant aux mines, Mélétius avait fondé à Éleuthéropolis une Église de sa secte. Or, Éleuthéropolis est la patrie de saint Épiphane ; par conséquent celui-ci a dû dans sa jeunesse être en rapport avec des mélétiens. Ses concitoyens lui ont bien certainement raconté la naissance de leur parti en la plaçant sous le jour le plus favorable et, plus tard, il aura inséré dans son livre ces récits par trop bienveillants.

On peut se demander maintenant quelle est la valeur historique du récit de saint Épiphane. Je sais que beaucoup d'historiens de l'Église se sont prononcés en sa faveur et contre les renseignements fournis par saint Athanase. Mais, depuis la découverte des manuscrits de Vérone, ce sentiment n'est plus admissible, et il faut reconnaître que saint Épiphane s'est trompé dans les points principaux de son exposé.

a) D'après Épiphane, Mélétius se trouvait incarcéré en même temps que Pierre. Or, les documents originaux prouvent qu'à l'épo-

que où le schisme a éclaté, ni Pierre ni Mélétius n'étaient en prison.

b) D'après Épiphane, l'évêque Pierre d'Alexandrie se serait montré trop faible vis-à-vis des *lapsi*; mais les canons pénitenciaux de cet évêque le montrent sous un tout autre jour et prouvent qu'il a su [352] garder un sage milieu et proportionner la pénitence à la faute [1].

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. I, col. 1270, *P. G.*, t. XVIII, col. 167 sq.; Harnack, *Gesch. d. altchristl. Liter*, 1893, t. I, p. 443. [Le résumé des canons donné par Hefele nous paraît complètement insuffisant pour donner ici une idée de ce grave document publié par Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. IV, p. 23 sq. et dont on a pu dire très justement qu'il est « un des plus curieux, et, à certains égards, un des plus touchants qui soient restés de cette époque troublée. Il offre un singulier mélange de fermeté et de miséricorde, de sévérité et de tendresse, et remet une fois de plus sous nos yeux les principes de modération vraiment maternelle qui guidèrent toujours l'Église dans ses rapports avec ses enfants tombés, si différents des excès de rigueur ou des abus d'indulgence auxquels se portèrent les hérétiques. » P. Allard, *Histoire des persécutions*, in-8, Paris, 1890, t. V, p. 32. Les fidèles qui ne se sont pas présentés eux-mêmes aux juges, mais qui, arrêtés néanmoins, ont cédé à la violence des tourments, feront trois années de pénitence et jeûneront quarante jours (can. 1). Ceux qui sans attendre la torture ont cédé aux souffrances et aux ennuis de la prison malgré les secours qu'ils y recevaient des frères demeurés libres feront quatre années de pénitence (can. 2). Ceux qui ont apostasié sans avoir passé par la prison, pareils, dit le canon 3[e], au figuier stérile, feront pénitence durant huit années. Il s'en trouve qui, pour éviter le sacrifice, ont simulé l'épilepsie, ou bien promis obéissance par écrit, ou bien encore ont délégué des païens pour jeter à leur place et en leur nom de l'encens sur l'autel ; ceux-là feront en plus six mois de pénitence alors même que des confesseurs trop pressés leur auraient accordé des lettres de communion (can. 5). Des maîtres chrétiens ont envoyé à leur place des esclaves ; ceux-ci, devant le juge, ont renié la foi, leur pénitence durera une année (can. 6); leurs maîtres, coupables d'avoir abusé de leur pouvoir et méprisé les recommandations apostoliques, devront faire pénitence pendant trois années (can. 7). Quant à ces fidèles qui, tombés une première fois, se sont relevés d'eux-mêmes, sont retournés au combat, ont souffert la prison et la torture, « ils seront reçus avec joie à la communion, tant à celle des prières qu'à celle de la réception du corps et du sang et à la prédication » (can. 8). Parmi les fidèles il s'en trouve qui ont oublié que le Seigneur défend de braver la tentation, qu'il ordonna plusieurs fois à ses disciples de fuir leurs ennemis de ville en ville ; lui-même, en plusieurs circonstances, se déroba et, à son exemple, Etienne et Jacques attendirent d'être arrêtés, de même que Pierre, qui fut crucifié à Rome, et Paul, qui fut décapité dans la même ville. Ces fidèles, dans leur témérité, négligeant la discipline et les exemples, se sont d'eux-mêmes offerts aux juges ; le zèle ou l'ignorance les y ont poussés, en conséquence, on pourra les recevoir à la communion (can. 9). Des clercs se sont rendus coupables de la même imprudence au lieu de s'appliquer au salut des âmes et à leur ministère ; eux aussi seront pardonnés. Dans le cas où leur témérité ne les aurait conduits qu'à l'apostasie, les fonctions cléricales leur

c) Saint Épiphane se trompe encore quand il raconte que Pierre a été martyrisé dans son cachot, puisque les documents originaux et saint Athanase, qui a été à même d'être le mieux informé, rapportent que Pierre quitta sa retraite et excommunia Mélétius dans un concile.

d) D'après saint Épiphane, Alexandre aurait été le successeur immédiat de l'évêque Pierre, tandis qu'en réalité ce fut Achillas qui succéda à Pierre et c'est à Achillas que succéda Alexandre.

e) D'après saint Épiphane enfin, le schismatique Mélétius, quoique ayant à Alexandrie une Église séparée, aurait été dans les meilleurs termes avec l'archevêque Alexandre et lui aurait dénoncé l'hérésie d'Arius; mais toute la conduite de Mélétius envers l'archevêque d'Alexandrie et le rôle joué par les mélétiens dans l'histoire de l'hérésie d'Arius donnent bien plus de créance à l'assertion de saint Athanase. Mélétius, d'après lui, aurait méprisé et persécuté l'évêque Alexandre, comme il l'avait déjà fait pour ses prédécesseurs sur le siège d'Alexandrie.

Nous avons épuisé les trois premières sources de renseignements sur le schisme mélétien; celle qui nous reste à consulter n'a ni l'importance, ni l'ancienneté ni la valeur historique des trois premières. Elle comprend deux courtes notices de Sozomène et de Théodoret [1], qui s'accordent très bien avec les documents originaux et en partie

seront interdites, encore qu'ils se soient relevés par un nouveau combat (can. 10). Ce zèle téméraire trouve cependant une excuse lorsque des fidèles, témoins du procès ou du martyre des confesseurs de la foi, se sont déclarés chrétiens sous le coup de l'émotion qui s'emparait d'eux, ou bien lorsque cette déclaration a été une protestation contre l'apostasie ou la lâcheté de quelqu'un des frères (can. 11). Il se trouve des frères qui ont succombé à la peur ou à la souffrance, on priera pour eux (can. 12). Les frères qui ont payé afin de détourner de leur personne les poursuites ont montré, à défaut de leur courage, leur mépris pour l'argent, on ne portera contre eux aucune censure. Ceux qui ont pris la fuite devant les menaces de persécution ne sont passibles d'aucun reproche, quand même d'autres auraient été arrêtés à leur place. Et à ce propos on rappelle que Paul a été contraint de laisser Gaius et Aristarque aux mains de la populace d'Éphèse ; que la fuite de Pierre a été cause de la mort de ses gardes ; que les saints Innocents ont été immolés à la place de Jésus (can. 13). Enfin, en Libye ou ailleurs, des confesseurs emprisonnés demandaient ce qu'il fallait penser du cas des chrétiens à qui on avait fait avaler de force le vin du sacrifice et dont on avait tenu la main pour leur faire offrir l'encens ; ceux qui n'ont pas failli seront honorés en qualité de confesseurs et pourront être élevés aux saints ordres (can. 14).

1. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 932 ; *Hæret. fabul.*, l. IV, c. VII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 425.

avec ce qui dit saint Athanase; nous avons déjà utilisé ces renseignements. Quant à saint Augustin, il n'a parlé qu'en passant des mélétiens et il ne dit rien de l'origine de la secte: il a dû avoir, du reste, sous les yeux le récit de saint Épiphane [1]. [353]

L'importance du schisme des mélétiens détermina le concile de Nicée à s'en occuper. Il le fit avec d'autant plus d'empressement que, dans la pensée de l'empereur, la fin principale du concile était de rendre la paix à l'Église. La décision à laquelle on s'arrêta nous a été conservée dans la lettre synodale aux évêques d'Égypte [2], qui s'exprime en ces termes sur ce schisme des mélétiens : « Il a fallu s'occuper aussi de Mélétius et de ceux qui ont été ordonnés par lui, et nous voulons vous faire connaître, ô frères bien aimés, ce que le concile a décidé sur ce point. Le concile a voulu, avant tout, se montrer miséricordieux, et comme, à regarder les choses de près, Mélétius ne mérite pas d'être poursuivi, il a été décidé qu'il devait rester dans sa ville, mais sans y avoir d'autorité, sans pouvoir y faire des ordinations ou y choisir des clercs » (μήτε χειροθετεῖν, μήτε προχειρίζεσθαι). Il lui était aussi interdit de se rendre dans les environs ou dans une autre ville pour le même but. Il ne devait lui rester que le titre d'évêque, et quant aux clercs ordonnés par lui, il fallait leur imposer de nouveau les mains [3], pour les admettre ensuite à la communion de l'Église, leur donner des fonctions et leur rendre les honneurs auxquels ils avaient droit. Dans les diocèses où se trouveraient ces clercs, ils devaient toujours passer après les clercs ordonnés par Alexandre. Ils ne pouvaient, dans les choix à faire pour les fonctions ecclésiastiques choisir des sujets qui leur fussent agréables (προχειρίζεσθαι), ou bien mettre en avant tel ou non; en un mot, ils ne pouvaient rien faire sans l'assentiment de l'évêque catholique, c'est-à-dire de l'évêque en communion avec l'évêque Alexandre. Quant à ceux qui, par la grâce de Dieu et par leurs prières, ont su se préserver de toute participation au schisme et sont restés inviolablement attachés à

1. S. Augustin, *De hæres.*, c. XLVIII, *P. L.*, t. XLII, col. 39. Cf. Walch, *op. cit.*, p. 358, 362, 366.

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 77 sq. ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 932 ; Gélase de Cyzique, *Hist conc. Nic.*, l. II, c. XXXIII, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 908.

3. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. VI, note 12, sur le concile de Nicée : « Que les méléciens devoient estre receus par l'imposition des mains, non par la réordination. » Le mot de « confirmation » dont le concile faisait usage prouverait à lui seul qu'il ne regardait pas comme invalides les ordinations de Mélèce. (H. L.)

l'Église catholique sans lui donner aucun sujet de mécontentement, ils conservent le droit de participer à toutes les ordinations, de présenter telle ou telle personne pour les dignités de la cléricature et de faire tout ce que permettent les lois et la discipline de l'Église.
354] Si l'un de ces pasteurs vient à mourir, sa place peut être donnée à un clerc nouvellement admis (c'est-à-dire à un mélétien), à la condition cependant qu'il en paraisse digne, qu'il soit élu par le peuple et que l'évêque d'Alexandrie ait donné son assentiment à cette élection. Ces stipulations devaient être appliquées à tous les mélétiens. On fit cependant une exception pour Mélétius (c'est-à-dire qu'on ne lui conserva pas les droits et prérogatives d'un évêque), parce que l'on connaissait son incorrigible habitude de mettre partout le désordre, de même que sa précipitation. Aussi, pour l'empêcher de retomber dans ses errements, le concile lui enlevait tout pouvoir et toute autorité.

« Voilà ce qui concerne particulièrement l'Égypte et l'Église d'Alexandrie. Si quelque autre décret a été porté en présence de notre cher frère Alexandre, il vous en instruira quand il sera an milieu de vous : car il a été, dans tout ce qu'a fait le concile, un guide, un collaborateur. »

C'est probablement à cause des mélétiens, et pour couper court aux prétentions de Mélétius, qui voulait se soustraire à l'autorité du patriarche d'Alexandrie et se poser comme son égal [1], que le concile de Nicée fit, dans son 6e canon. cette déclaration explicite : « On doit conserver l'ancien ordre de choses établi dans l'Égypte, dans la Libye et dans la Pentapole, c'est-à-dire que l'évêque d'Alexandrie doit continuer à exercer son autorité sur les autres évêques, puisque le même rapport existe pour l'évêque de Rome. On doit de même sauvegarder les anciens droits des Églises, soit à Antioche, soit dans les autres éparchies. Il est évident que si quelqu'un devient évêque sans l'assentiment de son métropolitain, il ne peut, d'après l'ordre du grand concile, conserver cette dignité; mais lorsque, par pur esprit de contradiction, deux ou trois s'opposent à une élection que l'unanimité de tous les autres rend possible et légale, dans ce cas la majorité doit l'emporter [2]. »

Le synode avait espéré gagner les mélétiens par la douceur ; il

1. Théodoret, *Hæret fabul.*, l. IV, c. VII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 425 sq.

2. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 326 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 670. [Tout ce paragraphe est absolument inexact ; voir le Commentaire du 6e canon. (H. L.)]

n'y réussit pas. Ils devinrent plus que jamais les ennemis de l'Église,
et s'unissant aux ariens, firent cent fois plus de mal qu'ils n'avaient
encore fait. Aussi saint Athanase disait-il en parlant de cette admission
des mélétiens dans l'Église, décrétée par le concile de Nicée : « Plût à [355]
Dieu qu'elle n'eût jamais eu lieu [1] ! » Dans le même passage nous
apprenons de saint Athanase que, pour exécuter le décret du concile
de Nicée, l'évêque Alexandre avait prié Mélétius de lui remettre la
liste de tous les évêques, des prêtres et des diacres qui formaient
son parti. Alexandre voulait empêcher Mélétius de faire de nouvelles
ordinations, de trafiquer des ordres et abusant de la bonté du concile
de Nicée, de remplir ainsi l'Église, d'une foule de clercs indignes.
Mélétius remit, en effet, à l'archevêque d'Alexandrie la liste deman-
dée, et, plus tard, Athanase l'inséra dans son *Apologie contre les
ariens.* On y voit que les mélétiens comptaient en Égypte vingt-neuf
évêques, en y comprenant Mélétius, et qu'ils avaient à Alexandrie
quatre prêtres, trois diacres et un aumônier militaire. Mélétius pré-
senta lui-même cette liste à Alexandre, et celui-ci revalida sans doute
ces ordinations pour obéir au concile de Nicée [2].

Conformément à l'ordonnance de Nicée, Mélétius vécut dans « sa
ville », à Lycopolis ; mais, après la mort de l'évêque Alexandre, l'al-
liance qui fut si funeste à l'Église, et en particulier à saint Athanase,
se conclut entre les mélétiens et les ariens ; Eusèbe de Nicomédie
négocia cette ligue, à la formation de laquelle Mélétius prit aussi
quelque part [3]. On ne sait à quelle époque il mourut ; il désigna pour
son successeur son ami Jean, qui, après avoir été maintenu dans sa
charge par les eusébiens au concile de Tyr en 335, avait été exilé
par l'empereur Constantin [4]. Les mélétiens les plus connus sont :
l'évêque Arsenius, qui, disait-on, avait eu une main coupée par saint [356]
Athanase ; l'évêque Callinique, de Péluse, qui au concile de Sardique
se posa en adversaire décidé de saint Athanase ; l'anachorète Paph-
nuce, qu'on ne doit pas confondre avec l'évêque du même nom qui,

1. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXXI, *P. G.*, t. XXV, col. 373.

2. *Id.*, c. LXXII, *P. G.*, t. XXV, col. 377. Ce qui précède montre que saint Épiphane s'est trompé (*Hæres.*, LXVIII, 3, *P. G.*, t XLII, col. 188) en supposant que Mélétius était mort avant le concile de Nicée. On ne peut cependant pas affirmer qu'il y ait assisté personnellement.

3. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LIX, *P. G.*, t. XXV, col. 356 ; S. Épiphane, *Hæres.*, LXVIII, 6, *P. G.*, t. XLII, col. 192 sq. ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 980.

4. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 981.

au concile de Nicée, se fit le défenseur du mariage des prêtres [1], et le prétendu prêtre Ischyras, qui furent l'un et l'autre les principaux accusateurs et les ennemis les plus acharnés de saint Athanase. Nous reviendrons sur le rôle que jouèrent les mélétiens dans les luttes suscitées par l'hérésie d'Arius; aussi nous bornerons-nous ici à dire que ce schisme subsistait en Égypte au milieu du v[e] siècle; c'est ce qu'attestent Socrate et Théodoret, tous les deux contemporains [2]. Ce dernier parle notamment de moines mélétiens très superstitieux qui pratiquaient les ablutions des juifs [3]. Mais après le milieu du v[e] siècle les mélétiens disparaissent tout à fait de l'histoire.

41. Nombre des canons de Nicée.

Le concile de Nicée a aussi donné un certain nombre de canons ou de règles disciplinaires. On a longtemps discuté pour savoir leur nombre: voici notre opinion sur cette question, que nous avons déjà exposée dans la *Tübinger theologische Quartalschrift* [4].

Voyons, parmi les témoignages des auteurs grecs et latins qui ont vécu à une époque rapprochée du concile, ceux dont l'opinion mérite une particulière attention.

a) Le premier à consulter, pour les auteurs grecs, est Théodoret [5], qui vivait un siècle environ après le concile de Nicée; il dit dans son *Histoire de l'Eglise* : « Après la condamnation des ariens, les évêques se réunirent encore une fois et décrétèrent vingt canons sur la discipline ecclésiastique [6]. »

b) Vingt ans plus tard, l'évêque de Cyzique, Gélase écrivit, après
[357] beaucoup de recherches dans les plus anciens documents, une his-

1. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, Bruxelles, 1732, t. VI, p. 100.

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 60 sq. ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 932 sq.

3. Théodoret, *Hæret. fabul.*, l. IV, c. VII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 425.

4. Hefele, *Die Akten der ersten allgem. Synode von Nicäa*, dans *Tübinger theolog. Quartalschrift*, 1851, t. XXXIII, p. 41 sq.

5. Théodoret, né à Antioche vers 393. Il étudie sous Théodore de Mopsueste et vers 416 se retire dans un monastère voisin d'Apamée d'où il sort en 423 pour monter sur le siège épiscopal de Cyr, dans la Syrie euphratésienne. Il y meurt vers 458. Excellente biographie dans *Dict. of christ. biography*, t. IV, p. 904-919. L'*Histoire ecclésiastique* a été composée en 450. (H. L.)

6. *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 926.

toire de Nicée [1]. Gélase affirme que le concile porta vingt canons, et il donne le texte original de ces canons dans l'ordre et suivant la teneur que nous trouvons ailleurs [2].

c) Rufin, qui vécut antérieurement à ces historiens, était né vers l'époque où se tint le concile de Nicée [3]. Il écrivit environ un demi-siècle plus tard sa célèbre *Histoire de l'Église* [4], dans laquelle il inséra une traduction latine des canons de Nicée. Rufin n'a connu, lui aussi, que vingt canons ; mais comme il a partagé en deux parties le 6e et le 8e, il a donné vingt-deux canons qui reviennent très exactement aux vingt fournis par les autres historiens [5].

d) La fameuse discussion entre les évêques africains et le Saint-Siège, au sujet des appels à Rome, nous fournit un témoignage très important sur le véritable nombre des canons de Nicée [6]. Le prêtre Apiarius de Sicca en Afrique, ayant été déposé pour diverses fautes, en appela à Rome [7]. Le pape Zosime (417-418) prit l'appel en considération, envoya des légats en Afrique, et pour prouver qu'il avait le droit d'en agir ainsi, il cita un canon du concile de Nicée ainsi

1. Sur la réalité et l'originalité de ces recherches, voir plus haut, p. 392. note 5. (H. L.)

2. Gélase, *Hist. concil. Nic.*, l. II, c. XXX, XXXI, dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 430 sq. [Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t II, col. 889 sq. (H. L.)]

3. Rufin est né vers 345, c'est-à-dire vingt ans environ après le concile de Nicée.

4. L'*Historia ecclesiastica* n'est qu'un remaniement de l'ouvrage d'Eusèbe Pamphile mis sous le même titre. Ce travail date des années 402 et 403. Les dix livres de l'original y sont resserrés en neuf livres auquels vient s'ajouter en deux livres une continuation du sujet de 324 à 395. (H. L.)

5. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. VI, *P. L.*, t. XXI, col. 473-475.

6. Spittler, *Samm. Werke*, t. VIII, p. 158 sq. ; S. Léon Ier, *Opera*, édit. Ballerini, t. II, p. 958 sq. ; *Tübing. Quartalschrift*, 1825, t. VII, p. 7-34 : *Appellations-Recht der Bischöfe.* [J. Chapman, *Apiarius*, dans *The Dublin Review*, 1901, p. 98-122 ; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. II, p. 130-133. (H. L.)]

7. Il est probable que Apiarius comptait profiter personnellement du caractère du pape Zosime dont les Africains avaient été à même de juger dans l'affaire toute récente et encore pendante de Célestius. Au mois de septembre 417, Zosime avait adressé à l'épiscopat africain une lettre dans laquelle, pleinement abusé par les manœuvres de deux hérétiques, Pélage et Célestius, il blâmait les évêques d'Afrique de la sévérité jadis témoignée par eux à ces deux personnages et réclamait l'envoi à Rome de leurs accusateurs. *P. L.*, t. XLV, col. 1720 sq. Le moment était évidemment favorable pour faire appel au pape contre l'épiscopat africain. Celui-ci n'obtint gain de cause qu'après le mois de mai 418 et l'envoi à Rome du dossier de Célestius. (H. L.)

conçu : « Lorsqu'un évêque croira avoir été injustement déposé par ses collègues, il pourra en appeler à Rome, et l'évêque romain fera juger cette affaire par les *judices in partibus.* » Ce canon n'appartenait pas au concile de Nicée; c'était le 5ᵉ canon du concile de Sardique (le 7ᵉ dans la version latine). Ce qui explique l'erreur de Zosime, c'est que dans les anciens exemplaires [1] les canons de Nicée et de Sardique sont écrits à la suite les uns des autres, avec les mêmes chiffres et sous le titre commun de canons du concile de Nicée; aussi Zosime put-il de bonne foi tomber dans une erreur partagée
58] par beaucoup d'auteurs grecs contemporains, qui confondent aussi les canons de Nicée et ceux de Sardique [2]. Les évêques africains, ne trouvant pas dans leurs exemplaires grecs et dans leurs exemplaires latins le canon cité par le pape, consultèrent aussi en vain l'exemplaire que l'évêque Cécilien, qui avait assisté personnellement au concile de Nicée, avait apporté à Carthage [3]. Les légats du pape

1. Cette confusion a été fréquente dans les manuscrits ; cf. Ballerini, *De antiquis collectionibus... canonum*, p. 380 ; Coustant, *Dissertat. de antiquis canonum collectionibus*, dans Gallandi, *De vetustis canonum collection.*, p. 78. Il existe des manuscrits contenant les canons de Sardique sans ceux de Nicée et les désignant sous le nom de Nicée.

2. Ballerini, *op. cit.*, p. 289.

3. Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 1244 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 406. Voir plus haut, p. 504, notes 6 et 7. Apiarius n'avait pu bénéficier du canon du concile de 418 relatif aux appels et qui fut ainsi conçu : « Lorsque des prêtres, des diacres ou des clercs croiront avoir à se plaindre du jugement rendu par leur propre évêque, ils pourront, avec le consentement de ce dernier, s'adresser aux évêques voisins qui examineront le différend. S'ils voulaient en appeler de nouveau ils s'adresseraient à leur primat ou au concile d'Afrique. Mais quiconque ferait appel à un tribunal d'outre-mer serait exclu de la communion dans l'intérieur de l'Afrique. » *Conc. Carthag.*, can. 17, dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 822. Apiarius ayant vu sa cause instruite, jugée et perdue devant six évêques, s'était adressé à Rome et avait obtenu du pape Zosime son absolution et son rétablissement dans la communion. Le concile assemblé à Carthage le 1ᵉʳ mai 418 avait légiféré, mais on peut croire que s'il avait tenu compte de l'incident qui venait de se produire il avait hautement récriminé contre l'ingérence du pape dans un cas de discipline africaine. Le pape qui avait à faire pardonner sa lettre malheureuse de septembre 417 en faveur de Pélage et Célestius, et qui d'ailleurs était alors complètement retourné ainsi qu'on en peut juger par sa *tractoria* de l'été de 418, envoya à Carthage trois légats : Faustinus, évêque de Pollentia, Asella et Philippe, prêtres. Cette délégation arriva à Carthage dans l'hiver de 418. On n'a aucun indice qu'un concile fût alors assemblé à Carthage. Quant à celui du 1ᵉʳ mai il était certainement terminé. Le canon 17ᵉ rendu par ce concile n'en restait pas moins une concession de l'Église d'Afrique et un acheminement

déclarèrent alors qu'ils ne s'en rapportaient pas à ces exemplaires [1], et l'on convint d'envoyer demander aux patriarches d'Alexandrie et de Constantinople des exemplaires authentiques des canons de Nicée [2].

vers le terrain d'entente. Etant donnée la date de la *tractoria* (été de 418) nous serions disposé à croire que dès le temps du concile les bonnes relations, officieuses sinon officielles, avaient repris entre Rome et Carthage, en tous cas la conversation amicale était rétablie. D. J. Chapman, *Apiarius*, dans *The Dublin Review*, 1901, p. 102, dit à ce propos : *It is further possible that the canon was not spontaneous, but was actually suggested or ordered by the Pope himself.* Nous ne serons pas tout à fait aussi affirmatif. Selon nous, on se sera pressenti de part et d'autre et les évêques africains auront été bien aises d'adopter une rédaction fort nette qui engageait la solution définitive du présent conflit en leur laissant le beau rôle dans l'affaire. Pour tout le détail, les allées et venues, il faut se reporter à la dissertation de D. J. Chapman. Sur ces entrefaites le pape Zozime mourut le 28 décembre 418. Les légats demeurèrent en Afrique jusqu'à la réunion du concile convoqué pour 419 auquel prirent part 217 évêques présidés par Aurélien de Carthage. Ce nombre insolite s'expliquait par la gravité de la situation. Il s'agissait bien moins désormais d'Apiarius, dont le cas était réglé, que des rapports entre Rome et l'Afrique. Les évêques de la province africaine avaient été noircis devant le pape et leur soumission mise en question. Il s'agissait de savoir si on était d'accord sur les points essentiels. C'est pourquoi le primat Aurélius annonça aux Pères réunis qu'on allait procéder à la vérification des canons de Nicée et savoir enfin si l'Église d'Afrique les possédait semblables à ceux de l'Église de Rome. (H. L.)

1. Le légat Faustinus put se convaincre que c'était avec une indubitable bonne foi que les évêques africains déclaraient ignorer les décrets du concile de Sardique qui, à Rome, s'étaient ajoutés et attachés aux canons de Nicée, tandis qu'à Carthage on s'en rapportait à l'exemplaire intact de Cécilien, Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 406. Les prétentions papales étaient exposées dans des instructions remises aux légats qui en donnèrent lecture au concile de 419. Elles comportaient quatre articles concernant : 1° les appels à Rome des évêques ; 2° les allées et venues trop fréquentes entre les diocèses et la Cour impériale ; 3° la nécessité de remettre aux évêques voisins le jugement des prêtres formant appel du jugement des évêques de leur province ; 4° la menace d'excommunication adressée à l'évêque Urbain, de Sicca, s'il maintenait la mesure qui avait frappé Apiarius. Ces revendications étaient fondées, disait le *commonitorium* du pape à ses légats, sur le canon de Nicée qui règle les appels des évêques. Or le texte prétendu de Nicée dont on arguait et dont on donnait lecture manquait dans les exemplaires africains, dont les copies en langue grecque avaient été collationnées sur les originaux. Ce fut Alypius de Thagaste, le célèbre ami d'Augustin, qui fit cette objection formidable. (H. L.)

2. Jusqu'au retour des envoyés chargés de collationner le texte des exemplaires africains avec les exemplaires conservés à Constantinople, Antioche et Alexandrie, l'Église d'Afrique, d'autant plus disposée à la condescendance qu'elle devait mieux pressentir son bon droit, consentit à se conformer aux textes apportés par les légats romains. On ne pouvait faire plus. (H. L.)

Les évêques africains voulurent que le pape Boniface fît la même démarche (le pape Zosime était mort sur ces entrefaites en 418), et demandât des exemplaires aux archevêques de Constantinople, d'Alexandrie et d'Antioche [1]. Cyrille d'Alexandrie et Atticus de Constantinople envoyèrent en effet des copies exactes et fidèles du symbole et des canons de Nicée, et deux savants de Constantinople Theilo et Théariste traduisirent même ces canons en latin [2]. Leur traduction nous a été conservée dans les actes du VI[e] concile de Carthage, mais elle ne renferme que les vingt canons ordinaires [3]. On pourrait croire à première vue qu'elle contient vingt et un canons. En y regardant de près, on voit, et Hardouin l'a prouvé, que le 21[e] article n'est autre qu'une notice historique ajoutée aux canons de Nicée par les Pères de Carthage. Elle est ainsi conçue : « Après que les évêques eurent décrété à Nicée ces règles, et après que le saint concile eut indiqué quelle était la pratique traditionnelle pour la célébration de la fête de Pâques, la paix et l'unité de foi furent rétablies entre l'Orient et l'Occident. C'est ce que nous (les évêques africains) avons cru devoir ajouter d'après l'histoire de l'Église [4]. »

Les évêques d'Afrique expédièrent au pape Boniface, au mois de novembre 419, les exemplaires qu'on leur avait envoyés d'Alexandrie et de Constantinople, et plus tard, dans leurs lettres à Célestin I[er] (423-432), successeur de Boniface, ils en appelèrent au texte de ces documents [5].

1. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 743 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 834.
2. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1246 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 407. Le 30 mai 419, le concile se sépara. Le 6 du mois de novembre de la même année, les envoyés étaient de retour, apportant quelques exemplaires des canons de Nicée. Les canons cités par Zozime ne s'y trouvaient pas ; l'incident était clos. (H. L.)
3. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1245 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 407.
4. Mansi, *op. cit.*, t. IV, p. 414.
5. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 943-950 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 834-839. Cf. Duguet, *Conférences ecclésiastiques ou dissertations sur les auteurs, les conciles et la discipline des premiers siècles de l'Église*, in-4, Cologne, 1742, t. I, p. 277 : *sur le nombre des canons de Nicée*. On trouvera dans cette dissertation les principaux textes relatifs au conflit entre Rome et l'Afrique. Cet incident peut être considéré comme décisif parce qu'il entraîna un triple témoignage relativement au nombre des canons. L'Église de Carthage, invoquant l'exemplaire de Cécilien, connaissait vingt canons ni plus ni moins et les lettres de saint Cyrille d'Alexandrie et d'Atticus de Constantinople aux évêques nous assurent que ces patriarches ne leur envoyèrent point d'autres canons que ceux qu'ils possédaient déjà. « Mais ce qui est remarquable, ajoute Duguet, est que ni saint Cyrille d'Alexandrie, ni Atticus ne disent pas simplement

e) Toutes les anciennes collections de canons, soit latines soit [359]
grecques, composées au IVe ou, très certainement au moins, au Ve siècle, s'accordent à n'attribuer que ces vingt canons au concile de Nicée. Les plus anciennes de ces collections furent faites dans l'Église grecque, et, dans la suite des temps, on en écrivit un très grand nombre de copies. Plusieurs de ces copies sont arrivées jusqu'à nous, beaucoup de bibliothèques en possèdent des exemplaires ; ainsi Montfaucon en énumère un grand nombre dans sa *Bibliotheca Coisliniana* [1], Fabricius fait dans sa *Bibliotheca Græca* [2] une énumération semblable des exemplaires des bibliothèques de Turin, de Florence, de Venise, d'Oxford, de Moscou, etc., et il ajoute que ces exemplaires, à côté des prétendus canons apostoliques dont il parle tout d'abord, renferment aussi ceux des plus anciens conciles.

L'évêque français Jean Tilius donna à Paris, en 1540, une de ces collections grecques telle qu'elle existait au IXe siècle ; elle contient très exactement nos vingt canons de Nicée et de plus les prétendus canons apostoliques, ceux d'Ancyre, etc. [3]. Élie Ehinger publia à son tour, Wittenberg, 1614, une de ces collections grecques, après avoir consulté un autre manuscrit qui se trouvait à la bibliothèque d'Augsbourg [4]. Mais la *Collection romaine* des conciles avait déjà donné, en 1608, le texte grec des vingt canons de Nicée [5]. Le texte des éditeurs

qu'ils envoyent les canons qu'ils ont trouvés dans leurs Églises, mais les vrais et les propres exemplaires du concile de Nicée : *verissima... fidelissima exemplaria ex authentica synodo in Nicæna civitate Bithyniæ habita sub nostræ fidei professione dirigimus*, dit saint Cyrille. *Verissimos canones... sicut statuti sunt in Nicæa civitate a Patribus canones in integro ut jussistis direxi* dit Atticus. Ce qui fait voir que ces grands évêques étaient très éloignés de croire qu'il en manquât quelqu'un. » La réponse du concile de 419 au pape Célestin ne laisse aucun doute sur la conformité des exemplaires de Carthage, Alexandrie et Constantinople, tous d'accord sur le nombre de vingt canons. (H. L.)

1. B. de Montfaucon, *Bibliotheca Coisliniana, olim Segueriana, sive manuscriptorum omnium græcorum, quæ in ea continentur, accurata descriptio, ubi operum singulorum notitia datur ætas cujusque ms. indicatur, vetustiorum specimina exhibentur aliaque multa annotantur quæ ad palæographiam græcam pertinent, accedunt anecdota bene multa*, in-fol., Parisiis, 1715. (H. L.)

2. J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. XII, p. 148 sq.

3. J. Tilius, *Codex canonum seu canones sanctorum apostolorum et priscarum synodorum decreta*, in-4, Paris, 1540. (H. L.)

4. El. Ehingerus, Κανόνες τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἁγίων συνόδων. *Apostolorum et sanctorum conciliorum decreta e canonibus divi Hilarii Pictaviensis et August. bibl. græc. et lat. ed.*, in-4, Wittembergæ, 1614. (H. L.)

5. J. Sirmond, *Concilia generalia Ecclesiæ catholicæ*, 4 vol. in-fol., Romæ, 1608.

romains était, à part quelques variantes insignifiantes, exactement le même que celui de l'édition de Tilius. Ni le P. Sirmond ni ses collaborateurs n'ont indiqué les manuscrits consultés pour leur édition; c'étaient probablement des manuscrits pris dans plusieurs bibliothèques, et en particulier dans celle du Vatican [1]. Le texte de l'édition romaine passa dans toutes les collections qui suivirent, même dans celles de Hardouin et de Mansi. Toutefois Justel [2], et Beveridge [3], ont donné un texte un peu différent, également collationné sur des manuscrits, et se rapprochant surtout du texte donné par Tilius. Bruns a mis en regard l'un de l'autre, dans sa *Bibliotheca*
60] *ecclesiastica*, les deux textes qui ont le plus de variantes [4]. Or tous ces manuscrits grecs, consultés en des temps si différents et par tous ces éditeurs, ne reconnaissent que vingt canons de Nicée et uniquement les vingt que nous possédons.

Les collections latines des canons des conciles donnent le même résultat. Nous pouvons le constater dans la plus ancienne et la plus remarquable de toutes, dans la *Prisca* [5] et dans celle de Denys le Petit, qui fut composée environ vers l'an 500. Le témoignage de cette dernière collection est d'autant plus important pour montrer

1. Voir la préface du P. Sirmond à cette collection et l'index du premier volume. Cette préface a été réimprimée dans ses *Opera*, in-fol., Venetiis, 1728, t. IV, p. 437.

2. G. Voetius et H. Justellus, *Bibliotheca juris canonici veteris, in duos tomos distributa : quorum unus canonum ecclesiasticorum codices antiquos tum Græcos, tum Latinos complectitur, subjunctis vetustissimis eorumdem canonum collectoribus Latinis ; alter vero insigniores juris canonici veteris collectores Græcos exhibet ex antiquis codicibus mss. bibliothecæ Christoph. Justelli horum major pars nunc primum in lucem prodit cum versionibus latinis præfationibus, notis et indicibus huic editioni necessariis*, 2 vol. in-fol., Parisiis, 1661 ; 2 vol. in-fol., 1700. (H. L.)

3. G. Berevegius, Συνοδικόν *sive pandectæ canonum sanctorum apostolorum et conciliorum ab ecclesia Græca receptorum nec non canonicarum sanctorum patrum epistolarum una cum scholiis antiquorum singulis eorum annexis et scriptis aliis huc spectantibus quorum plurima a biblioth. Bodleianæ aliorumque mss. codicibus nunc primum edita cum iisdem mss. collata G. B. recensuit, prolegomenis munivit et annotationibus auxit*, 3 part. en 2 vol. in-fol., Oxonii, 1672, 1682. (H. L.)

4. H. Th. Bruns, *Bibliotheca ecclesiastica*, t. I : *Canones Apostolorum et conciliorum sæculorum IV-VII recognovit atque insignium lectionum varietatis notationes subjunxit*, cum præf. Aug. Neandri, 2 vol. in-8, Berolini, 1839, t. I, p. 14 sq. (H. L.)

5. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 1114 ; la *Prisca* ne semble donner 21 canons que parce qu'elle dédouble le canon 19e.

qn'il faut admettre le nombre vingt, que Denys s'en rapporte à la *Græca auctoritas* [1].

f) Parmi les historiens grecs moins anciens, nous pouvons citer encore Photius, Zonaras et Balsamon. Photius, dans sa *Collection des canons* et dans son *Nomocanon*, de même que les deux autres historiens dans leurs commentaires sur les actes des anciens conciles, ne citent et ne connaissent que vingt canons de Nicée et toujours ceux que nous avons [2].

g) Les canonistes latins du moyen âge ne connaissent que les vingt canons de Nicée. Nous en avons une preuve dans la célèbre

1. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 678 ; Ballerini, *op. cit.*, p. 473. « A ces raisons on en peut joindre une autre d'une aussi grande évidence. Les canons des conciles de Nicée, d'Ancyre, de Néocésarée, de Gangres, d'Antioche, de Laodicée, et de Constantinople furent recueillis dans un code avant le concile de Chalcédoine ; ceux de Nicée étaient à la tête et la suite des nombres commençoit au premier et finissoit au dernier canon de celte collection. *Regulas Nicænæ synodi et deinceps omnium conciliorum sive quæ antea, sive quæ postmodum facta sunt usque ad synodum centum quinquaginta Pontificum qui apud Constantinopolin connererunt, sub ordine numerorum, id est a primo capitulo usque ad* CLXV[m] *sicut habentur in græca auctoritate digessimus.* Ce sont les paroles de Denys le Petit dans l'épître à Etienne, évêque de Salone, qui servent de préface à sa version. Or dans la IV[e] action du concile de Chalcédoine, Aëtius, archidiacre de Constantinople, lut, par le commandement du concile, deux canons d'Antioche, le 4[e] et le 5[e], qu'il appela canons 83[e] et 84[e]. Et dans l'action XI[e], Étienne, évêque d'Éphèse, et les juges du concile ayant demandé qu'on lût les canons qui défendoient à un évêque ordonné dans une ville de passer dans une autre, Léonce, évêque de Magnesia, lut le 16[e] et 17[e] canon d'Antioche qu'il appela canons 95[e] et 96[e]. D'où il suit qu'il est constant qu'il n'y avoit que vingt canons de Nicée sous ce code de l'ancienne Église ; car s'il y en avoit eu davantage, ni les canons 4[e] et 5[e] d'Antioche n'eussent pu être les 83[e] et 84[e], ni les 16[e] et 17[e] du même concile n'eussent pu être les 95[e] et 96[e] à compter depuis le 1[er] de Nicée. » Duguet, *Confér. eccles.*, t. II, p. 279. Hincmar de Reims avait soutenu cette opinion contre Hincmar de Laon et invoqué l'argument des canons 16[e] et 17[e] d'Antioche devenus canons 95[e] et 96[e] ; il en tirait cette conclusion : *Quas regulas connumeratis a capite viginti capitulis Nicæni concilii, si quis per singula consequentia concilia ex ordine numeraverit, in Antiocheno concilio loca præfectorum numerorum tenere inveniet. Unde manifestum est, nonnisi tantum viginti quæ habemus capitula fuisse in Nicæno concilio constituta... Veterum auctoritas veraci attestatione confirmat, non plura fuisse capitula sacri Nicæni concilii quam illa quæ ex antiqua consuetudine catholica tenet et veneratur Ecclesia.* Hincmar, *Liber contra Hincmarum Laudunensem*, c. XXI, XXIV, *P. L.*, t. CXXI, col. 365 sq , 373 sq. (H. L.)

2. Justellus, *op. cit.*, t. II, p. 793, 813 sq. ; Beveridge, *Synodicon*, t. I ; [*Canones Apostolorum, conciliorum, SS. Patrum et Photii Nomocanon, omnia cum commentariis Theodori Balsamonis*, in-fol., Paris, 1561. (H. L.)]

collection espagnole, ordinairement attribuée à saint Isidore (elle fut composée au commencement du VIIe siècle [1]), et dans celle dite d'Adrien (ainsi appelée parce qu'elle fut offerte à Charlemagne par le pape Adrien Ier). Le célèbre Hincmar, archevêque de Reims, le premier canoniste du IXe siècle [2], n'attribue à son tour que vingt canons au concile de Nicée, et il est d'accord sur ce point avec le pseudo-Isidore.

Devant ces nombreuses et graves autorités, unanimes à ne reconnaître que vingt canons de Nicée, et précisément ceux qui sont par-
61] venus jusqu'à nous, on ne peut que repousser la lettre latine adressée au pape Marc par saint Athanase, et dans laquelle il est dit que le concile de Nicée, après avoir formulé quarante canons grecs, et un certain nombre de canons latins les coordonna lui-même en soixante-dix canons [3].

Une tradition, établie en Orient, a pu faire accepter cette lettre; nous savons en effet que dans quelques pays de l'Orient on a cru que le concile de Nicée avait rédigé quatre-vingts canons, et quelques collections en renferment un aussi grand nombre. Depuis le XVIe siècle nous sommes en possession de ces prétendus canons de Nicée que nous pouvons juger en connaissance de cause [4].

Le premier qui les fit connaître en Occident est le jésuite Jean-Baptiste Romain qui, ayant été envoyé à Alexandrie par le pape Paul IV, trouva dans la maison du patriarche de cette ville un manus-

1. Ballerini, *op. cit.*, p. 512 ; Walter, *Kirchenrecht*, 11e édit., p. 151.

2. Justellus, *op. cit.*, præf., p. 9.

3. S. Athanase, dans *P. G.*, t. XXVIII, col. 1445. Dom Montfaucon dit de cette lettre et de quelques autres : *Sane commentis sunt et mendaciis respersæ exque variis locis consarcinatæ, ut ne umbram quidem γνησιότητος referant.*

4. Il ne sera superflu d'indiquer ici quelques travaux : Chr. Lupi, *Concil. œcumen.*, t. I, p. 1 ; Lud. Bail, *Summa concilior.*, in-fol., Patavii, 1723, t. I, p. 165-171 ; *Delect. actor. Eccles.*, Lugduni, 1738, t. I, col. 57 ; t. II, col. 68-81 ; Labbe, *Conc.*, t. II, col. 1-105 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 322, 430 : Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 668-887 ; S. Léon, *Opera*, édit. Ballerini t. III, part. 2, c. I ; Ant. Zaccaria, *De decretis ad romani pontif. auctoritatem spectantibus dissert.*, Fulinii, 1781, t. I, n. 6 ; d'Aguirre, *Concil. Hispaniæ*, t. I, part. 1, dissert. VIII ; Th. Caccini, *Storia del concilio Niceno*, Lucca, 1637 ; Th. Ittig, *Hist. conc. Nicæni*, Lipsiæ, 1692 et 1712 ; Fabricius, *Biblioth. græca*, ed. Harlès, t. XII, p. 576-594 ; Joach. Camerarii, *Hist. syn. Nic.*, Lipsiæ, 1543, 1552, 1560 ; Joh. Chrysost. a sancto Josepho, *De numero canonum Nic.*, Romæ, 1742 ; Van Espen, *Jus eccles.*, Lovanii, 1760 ; t. VI, p. 391 ; Jos. Catatani, *Conc. œcum. prolegomenis et commentariis illustrata*, in-fol., Romæ, 1736, t. I, p. 60. (H. L.)

crit arabe contenant quatre-vingts canons du concile de Nicée [1]. Il copia le manuscrit, apporta à Rome sa copie et la traduisit en latin avec le secours de Georges de Damas, archevêque maronite. Le savant jésuite François Torrès [Turrianus] s'intéressa à cette découverte et fit revoir et améliorer par un marchand d'Alexandrie, qui se trouvait à Rome, la traduction du P. Jean-Baptiste Romain. A la même époque, un autre jésuite, Alphonse Pisani, composait, en se servant de l'ouvrage de Gélase de Cyzique qui venait d'être découvert, une histoire latine du concile de Nicée [2]. Sur sa demande, Torrès lui communiqua la traduction latine des canons arabes et il l'inséra dans son livre. Dans la première édition, le témoignage de la prétendue *Epistola Athanasii ad Marcum* lui fit réduire au nombre de soixante-dix les quatre-vingts canons, mais dans les éditions suivantes il renonça à cette abréviation et publia les quatre-vingts prétendus canons de Nicée. C'est ainsi que la traduction latine des quatre-vingts prétendus canons arabes de Nicée passa dans les autres col- [362] lections des conciles, en particulier dans celle de Venise et celle de Binius. Quelques collections plus récentes adoptèrent cependant le texte d'une dernière traduction que fit faire Torrès.

L'histoire d'Alphonse Pisani avait paru, quand Torrès fit la connaissance d'un jeune Turc converti ; il s'appelait Paul Ursin, savait très bien l'arabe, et comprenait le latin et l'italien ; Torrès lui confia une nouvelle traduction des quatre-vingts canons arabes. Ursin se servit pour la faire d'un autre ancien manuscrit arabe découvert dans la bibliothèque du pape Marcel II († 1555). Ce second manuscrit s'accordait si exactement avec le manuscrit d'Alexandrie que l'on eût pu les prendre tous deux pour les copies d'un même exemplaire. Torrès publia, en 1578, cette traduction plus exacte, l'accompagna de notes, y joignit un *Procemium* dans lequel il cherche à prouver que le concile de Nicée a donné plus de vingt canons [3]. Toutes les col-

1. Ce manuscrit fut acheté plus tard par Joseph Simon Assémani au patriarche copte Jean ; il a été décrit par A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. x, præfat., p. 5. (H. L.)

2. A. Pisanus, *Nicænum concilium primum generale in IV libros distinctum, quorum I continet quæ concilium præcesserunt, II acta in concilio, III decreta concilii scil. LXXX canones ex arabico codice et διατυπωσεις ex græco descriptos, IV ea quæ canonum constitutionem subsecuta sunt, apposuit SS. Patrum testimonia ;* in-8, Dilingæ, 1572 ; édit. auct., in-8, Coloniæ, 1581. (H. L.)

3. *Constitutiones Apostol.*, la 1re édition parut à Venise en 1563, la 2e à Anvers en 1573 ; c'est la 3e édition seulement qui contient les quatre-vingts canons dits de Nicée. (H. L.)

lections de conciles ont, depuis Torrès, admis les quatre-vingts canons [1].

Au siècle suivant, le maronite Abraham Echellensis fit sur ces canons arabes du concile de Nicée, des recherches plus approfondies qui l'amenèrent à croire que ces canons avaient dû être recueillis chez différents peuples de l'Orient : Syriens, Chaldéens, Maronites, Coptes, Jacobites, Nestoriens ; et qu'ils avaient été traduits de diverses langues orientales. Il alla plus loin et, avec une véritable sagacité critique, il émit l'opinion que ces collections orientales n'avaient dû être elles-mêmes que des traductions de documents grecs. C'était arriver à dire que dans l'Église grecque on avait admis
63] plus de vingt canons disciplinaires du concile de Nicée [2]. Après avoir collationné d'autres manuscrits arabes qu'il s'était procurés [3], Echellensis donna à Paris, en 1645, une nouvelle traduction latine de ces canons. D'après ces manuscrits, il y avait quatre-vingt-quatre canons au lieu de quatre-vingts ; toutefois cette différence reposait beaucoup plus sur la disposition extérieure que sur les canons eux-mêmes. Ainsi les canons 13, 17, 32 et 56 de Torrès se divisent chacun en deux autres dans la traduction d'Abraham Echellensis. Par contre, les canons 43 et 83 d'Echellensis forment chacun deux canons dans le travail de Torrès. Les canons 29, 37 et 41 d'Echellensis manquent dans Torrès ; mais, d'un autre côté, Echellensis n'a pas le canon 45 de Torrès. Une étude superficielle de ces deux collections des canons pourrait faire croire qu'elles sont tout à fait

1. Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 463 sq. ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 947 sq. « Je ne saurois m'empêcher de remarquer, écrit Duguet, *Confér. ecclés.*, t. II, p. 280, que la conjecture la plus vraisemblable dont se sert le jésuite Torrès, est que saint Alexandre, évêque d'Alexandrie, ayant apporté les canons de Nicée en Égypte, où le grec n'étoit pas entendu du peuple, et où l'arabe étoit la langue commune, il les traduisit sans doute en cette langue ; et qu'il étoit arrivé par l'ordre de la Providence, que les ariens ayant brûlé tous les exemplaires grecs, ils avoient épargné ceux qui étoient écrits en arabe. Car il est certain qu'au temps de saint Athanase et de saint Alexandre, la langue grecque étoit la commune avec l'ancien égyptien ; et que ce furent les sarrasins qui portèrent l'arabe en Égypte après s'en être rendus les maîtres. Abraham Echellensis l'a bien remarqué. Nous apprenons encore de lui que ces canons arabiques se trouvent non seulement en arabe, mais en syriaque, en chaldaïque, en éthiopien et peut-être en arménien. Mais quand ils seroient dans toutes les langues du monde, ils n'en seroient pour cela ni plus anciens ni plus certainement du concile de Nicée. » (H. L.)

2. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 1071, 1072.

3. *Id.*, col. 1071.

identiques pour le sens, mais il n'en est pas ainsi : les canons qui se correspondent dans les deux traductions ont parfois une signification tout à fait différente. Il faut en conclure, ou bien que les traducteurs arabes ont compris différemment les manuscrits grecs, ou bien que ces manuscrits offraient de notables variantes. Cette dernière supposition est la plus probable, elle expliquerait comment les quatre-vingts canons arabes, qui contiennent aussi les vingt canons authentiques de Nicée, ne les donnent qu'avec des changements quelquefois considérables. Echellensis a aussi traduit en latin et publié, sans compter ces quatre-vingt-quatre canons, un assez grand nombre d'ordonnances ecclésiastiques, διατυπώσεις, *constitutiones*, également attribuées au concile de Nicée. Il joignit à ce travail une traduction latine de la préface arabe qui précédait dans le manuscrit toute la collection, et enfin une défense de l'authenticité des quatre-vingt-quatre canons avec un grand nombre de commentaires. Mansi a inséré toutes les pièces, et Hardouin les a aussi reproduites en majeure partie [1].

Il est certain que les Orientaux croyaient que le concile de Nicée avait décrété plus de vingt canons disciplinaires ; c'est ce qu'a démontré le savant anglican Beveridge, reproduisant une ancienne paraphrase arabe des canons des quatre premiers conciles œcuméniques. D'après cette paraphrase arabe, trouvée dans un manuscrit de la bibliothèque Bodléienne, le concile de Nicée aurait donné trois livres de canons : le premier, contenant quatre-vingt-quatre canons, regarderait les prêtres, les moines, etc. ; le second comprendrait les vingt premiers canons authentiques ; le troisième ne serait qu'une série d'ordonnances pour les rois et les supérieurs, etc. [2]. Sur tous ces canons la paraphrase arabe dont nous parlons [364]
donnait un commentaire, mais Beveridge ne prit que la partie qui regardait le second livre, c'est-à-dire celle des vingt canons authentiques. Le peu que Beveridge nous fait connaître de la paraphrase sur le premier livre des prétendus canons montre, du reste, que ce premier livre coïncidait assez bien avec les quinze décrets édités par Echellensis et qui concernent les moines, les abbés et les abbesses [3]. Renaudot dit que le troisième livre de la paraphrase arabe montre que le troisième livre des canons renfermait diverses lois de Cons-

1. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 473-528 ; Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 982-1082.
2. Beveridge, *Synodicon*, Oxonii, 1672, t. I, p. 686.
3. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 1011 sq.

tantin, de Théodose, de Justinien [1]. D'après Beveridge cette paraphrase était l'œuvre d'un prêtre égyptien, nommé Joseph, qui avait vécu au XIVe siècle [2]; l'auteur anglican raisonnait ainsi parce qu'il avait trouvé dans le manuscrit ce nom avec cette date chronologique. Mais Renaudot [3] prouva que le prêtre Joseph, n'avait été que le possesseur de ce manuscrit, qui remontait à une époque bien antérieure.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il est certain que ces canons arabes ne sont pas l'œuvre du concile de Nicée; ce qu'ils contiennent témoigne d'une autre origine plus récente. Ainsi :

a) Le 38e canon (le 33e dans Torrès) ordonne que le patriarche d'Éphèse passe à Constantinople, qui est l'*urbs regia*, *ut honor sit regno et sacerdotio simul.* Ce décret suppose que Byzance s'est déjà métamorphosée en Constantinople et qu'elle est devenue la résidence impériale. Or ce changement n'eut lieu que cinq ans environ après le concile de Nicée; à l'époque du concile, Byzance était une ville insignifiante et presque ruinée [4]. L'évêché de Constantinople ne fut élevé à la dignité de patriarcat que par le IIe et le IVe conciles œcuméniques [5]. Ce 38e canon arabe n'appartient donc pas au concile de
65] Nicée, et ne remonte pas au delà du IVe concile œcuménique.

b) Le canon 42e d'Abraham Echellensis (36e dans Torrès) défend aux Ethiopiens d'élire un patriarche; leur chef spirituel ne devait porter que le titre de *catholicos* et être sous la juridiction du patriarche

1. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*, in-fol., Paris, 1713, p. 75.

2. Beveridge, *op. cit.*, præf., p. XIX sq.

3. Renaudot, *op. cit.*, p. 27.

4. Tillemont, *Hist. des empereurs*, t. IV, p. 230 sq. : Baronius, *Annales*, ad ann. 330, n. 1. Sur les origines et l'expansion soudaine de Byzance en Constantinople cf. Krumbacher, *Geschichte der byzantinische Litteratur*, 2e édit., München, 1897 ; U. Chevalier, *Répertoire des sources histor.*, au mot *Constantinople*. Outre les nombreux travaux qu'on trouvera énumérés dans ces deux recueils il suffira de mentionner ici : Pseudo-Codinus, Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως, édit. Lambecius, Parisiis, 1655 ; Du Cange, *Historia byzantina, dupl. comm. illustr.*, Parisiis, 1680, part. : *Constantinopolis christiana* ; A. Banduri, *Imperium orientale*, 2 vol. in-fol., Parisiis, 1711 ; J. von Hammer, *Constantinopolis und der Bosporus*, 2 vol., Pesth, 1822 ; (Patriarche Constantios Ier de Constantinople,) Κωνσταντινιὰς παλαιά τε καὶ νεωτέρα, ἤτοι Περιγραφὴ Κωνσταντινουπόλεως ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ νῦν κ. τ. λ. ; Ἐν Βενετίᾳ παρὰ Πάνῳ Θεοδοσίου, 1820 ; Skarlatos Byzantios, Ἡ Κωνσταντινούπολις, 3 vol., Athènes, 1851-1864. (H. L.)

5. Le IIe concile œcuménique, en 381, can. 3e ; le IVe concile œcum. en 451, can. 28e.

d'Alexandrie, etc. Ce canon trahit aussi une époque plus récente que celle où se tint le concile de Nicée. A cette date, en effet, les Ethiopiens n'avaient aucun évêque, c'est à peine si saint Frumentius commençait leur conversion, et ce ne fut que plus tard, lorsque saint Athanase était déjà archevêque d'Alexandrie, que saint Frumentius lui ayant fait part des bons résultats qu'avaient obtenus ses missions, il fut choisi et sacré comme évêque des nouveaux convertis [1]. Notre canon suppose au contraire qu'il existe déjà en Ethiopie un épiscopat nombreux, et que son chef, le *catholicos*, veut s'affranchir de la suzeraineté de l'Église d'Alexandrie. Ce canon, de même que quelques autres cités par Torrès et par Echellensis, suppose que l'institution des patriarcats est déjà pleinement en vigueur, ce qui n'était pas à l'époque du concile de Nicée [2]. [366]

c) Pierre de Marca [3] a prouvé que le 43e canon d'Echellensis (37e dans Torrès) a été rédigé après le IIIe concile œcuménique d'Éphèse (431). Ce concile d'Éphèse déclara que les prétentions du patriarche d'Antioche sur l'ordination des évêques de Chypre n'étaient pas fondées [4]; d'après la démonstration de Marca, cette dépendance de Chypre à l'égard du siège d'Antioche ne peut pas être constatée avant l'an 900, car à l'époque où vivait l'empereur Léon le Sage († en 911), nous savons par la *Notitia* de son règne que Chypre n'est pas encore sous la dépendance d'Antioche; or, d'après ce canon arabe, cette soumission est déjà un fait accompli et connu de tous [5].

d) Le canon 53 (49 dans Torrès), qui condamne la simonie, tire son origine du second canon du IVe concile œcuménique de Chalcédoine [6]. Il n'a donc pas été rédigé à Nicée.

e) Dans les canons 38, 39 et 42 (c. 33, 34 et 36 dans Torrès) l'évêque de Séleucie (Almodajen) est déjà appelé *catholicos*. Or il n'obtint ce titre qu'au IVe siècle [7]. Dans ce canon, Séleucie portant son nom arabe Almodajen, Renaudot en a conclu que le canon a été rédigé à l'époque de Mahomet [8].

1. L. Duchesne, *Les Églises séparées*, 1896, p. 308-312. (H. L.)
2. Torrès, can. 8, 33, 35, 37, 46 = Echell., can. 8, 37, 38, 40, 43, 44, 45.
3. *De concord. sacerdotii et imperii*, l. II, c. IX.
4. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1619 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1470.
5. Beveridge, *Synodicon*, t. II, *Annotationes*, p. 212 a. [L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8, Paris, 3e édition, p. 26-27 ; *Christian worship*, in-8, London, 1904, p. 26-27. (H. L.)]
6. Tenu en 451.
7. Renaudot, *op. cit.*, p. 73.
8. *Id.*, p. 74.

Les *Constitutions* éditées par Echellensis se rattachent encore moins que les quatre-vingt-quatre canons au concile de Nicée.

a) La première partie de ces *Constitutions* qui traite *de monachis et anachoretis*, suppose un développement considérable de l'état monastique [1]. Elle s'occupe des couvents d'hommes et de femmes, des abbés et des abbesses, des économes de couvents, etc. Mais nous savons qu'au temps du concile de Nicée le cénobitisme organisé apparaissait à peine dans l'Église. Dans les premiers temps qui suivirent ce concile, il n'y avait pas encore de ces grands couvents dont parlent les canons arabes; on ne voyait que des hameaux de moines, des groupes de cabanes habitées par des religieux.

b) La seconde série des *Constitutions* arabes comprend dix-neuf chapitres [2]. Elle s'occupe aussi des couvents, des abbés, des biens et des possessions des couvents, etc. (c. 1-10). Le canon 8 laisse voir qu'il y a déjà beaucoup de moines élevés au sacerdoce ; or ce fait ne se produisit d'une manière générale qu'assez longtemps après le concile de Nicée, lorsque la vie religieuse eut atteint de grands développements. Le chapitre 9 parle de Constantinople comme de la résidence impériale, ce qui confirme la date tardive des canons.

c) La troisième série comprend vingt-cinq chapitres [3]. Le symbole de Nicée qui y est compris, offre déjà l'addition qu'y fit le IIe concile œcuménique. Le symbole arabe est en outre beaucoup plus étendu que le symbole authentique : les Orientaux y ont ajouté plusieurs phrases, comme Abraham Echellensis l'a fait voir [4]. Ce symbole arabe professe que Jésus-Christ est *perfectus homo, vera anima intellectuali et rationali prædītus* ; paroles qui trahissent l'intention de s'opposer à l'apollinarisme, de même que celles qui suivent : *duas habentes naturas, duas voluntates, duas operationes, in una persona, etc.*, semblent être une protestation contre l'hérésie
67] des monophysites et des monothélites.

A la suite de ce symbole, le texte arabe raconte que Constantin pria les évêques réunis à Nicée de donner à Byzance le nom de Constantinople et d'élever son évêché au rang d'un archevêché égal à celui de Jérusalem. Ce récit, nous l'avons vu, est évidemment faux.

Les décrets de cette dernière série, examinés en détail, accusent aussi une époque plus récente que celle du concile de Nicée ; ils

1. Mansi, *Coll. ampl. concil.*, t. II, p. 1011 sq.
2. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 1019 sq.
3. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 1030 sq.
4. Mansi, *op. cit.*, t. II, col, col. 1079.

parlent de coutumes qui n'existaient nullement vers l'année 325. Ainsi le chapitre 10 ordonne de baptiser les enfants [1], les chapitres 12 et 13 s'occupent encore des moines et des religieuses; le chapitre 14e trouve nécessaire de défendre d'élever des enfants au diaconat et à plus forte raison à la prêtrise et à l'épiscopat, etc.

Nous pouvons conclure de ces citations et de ces rapprochements, à l'inauthenticité des canons arabes. Les efforts de Torrès, d'Abraham Echellensis et du cardinal d'Aguirre ne peuvent empêcher qu'un observateur impartial n'étende ce jugement à quelques canons particuliers que l'on a voulu sauver en sacrifiant les autres [2]. Avec l'authenticité des canons s'évanouit l'hypothèse d'Abraham Echellensis, qui les croyait rédigés à Nicée par Jacques, le célèbre évêque de Nisibe. Assemani a introduit une autre supposition, en s'appuyant sur ce passage d'Ebedjesu : *L'évêque Maruthas de Tagrit traduisit les soixante-treize canons du concile de Nicée* [3]. Assemani croit

1. Sur le baptême des enfants, voir p. 170, note 2.

2. Pagi, *Critic. in Annal. Baronii*, ad ann. 325, n. 45 ; Pearson, *Vindiciæ epistol. Ignatii*, part. I, 117 ; Richer, *Hist. concile général*, t. I, p. 110 ; Th. Ittig, *Hist. concil. Nicæni*, *præfatio* de Ludovici.

3. Assemani, *Biblioth. orientalis*, in-fol., Romæ, 1719, t. I, p. 23, 195 ; Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X, præf., p. XII ; Spittler, *Geschichte der canonischen Rechts*, p. 108, note. [C'est par erreur que Ebedjesu attribue ce travail à Maruta de Tagrit ; il appartient en réalité à Maruta de Maipherkat et fut entrepris à la demande d'Isaac, patriarche de Séleucie-Ctésiphon. *Catalogue d'Ebedjesu*, dans Assemani, *op. cit.*, t. III, part. 1, p. 73). La version de Maruta semble reproduite dans les deux manuscrits Brit. Museum, *Add. 14526, 14528* et dans le *ms. Borgia, n. 4*. P. Martin dans Pitra, *Analecta Antenicæna*, t. IV, p. XXVIII ; P. Cersoy, *Les manuscrits orientaux de Mgr David au Musée Borgia*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, 1894, t. IX, p. 368 ; Cowper, *Analecta antenicæna*, in-8, London, 1857 ; R. Duval, *La littérature syriaque*, 1899, p. 172 ; O. Braun, *De sancta Nicæna synodo, Syrische Texte des Maruta von Maipherkat nach einer Handschrift der Propaganda zu Rom übersetzt*, dans *Kirchengeschichtliche Studien*, édités par Knöpfler, Schrörs et Sdralek, in-8, Münster im Westphalia, 1898, t. IV, part. 3. Le ms. de la Propagande utilisé par Braun est malheureusement très médiocre ; néanmoins, tel quel, il nous donne des documents intéressants : *a.* fragments des canons 15-20 de Nicée, une liste des Pères en tête de laquelle on lit les noms de Hosius, Biton et Bitentis (βίτων et βικέντιος *Victor* ? cf. Gelzer, p. LII), une lettre de Constantin contenant l'ordre de brûler les écrits d'Arius ; *b.* les 73 canons de Maruta ; *c.* lettre de Maruta à Isaac, catholicos de Séleucie ; catalogue des hérésies ; *d.* histoire de Constantin et d'Hélène et du concile de Nicée, explication des termes techniques usités dans les canons, histoire du monachisme, explication du symbole de Nicée-Constantinople. Tous ces documents se répartissent très bien en quatre séries : *a.* documents nicéens ; *b.* documents pseudo-nicéens ; *c.* documents au-

ce que nous avons vu plus haut que plusieurs des canons arabes indiquent une époque plus récente que celle où a vécu l'évêque Maruthas [1]. Il est probable que Maruthas a réellement traduit soixante-treize canons que l'on croyait être de Nicée, mais de même
68] que certains autres orientaux, il n'a eu entre les mains qu'un de ces manuscrits dont nous avons parlé plus haut qui renfermaient diverses collections de canons attribués gratuitement au concile de Nicée [2].

Si on se demande pourquoi l'Orient a attribué un si grand nombre de canons au concile de Nicée, il est facile de répondre. Nous savons que, de très bonne heure, on réunit en un *corpus* les canons de divers conciles, *corpus* dans lequel les canons de Nicée eurent toujours la première place à cause de leur importance. Il est arrivé dans la suite que, soit accidentellement soit à dessein, les copistes ont négligé de transcrire les noms des conciles pour les canons qui suivaient ceux de Nicée. Nous avons déjà vu que, même à Rome, se trouvait un exemplaire qui contenait *sub uno titulo* les canons de Nicée et ceux de Sardique [3]. Lorsque ces exemplaires se furent répandus en Orient, toujours moins réfléchi, moins observateur que l'Occident, il arriva ce que l'on a pu déjà prévoir : faute d'esprit critique et de moyen de contrôle, on attribua au concile de Nicée tous les canons qui, dans les manuscrits, étaient écrits sans titre que ces soixante-treize canons sont identiques aux quatre-vingt-quatre canons arabes, mais cette identité est loin d'être prouvée ; le nombre des canons est différent, et ne le serait-il pas, nous savons par

thentiques de Marutha ; *d*. documents postérieurs à Marutha. Le texte des canons 15-20 diffère de celui du seul texte syriaque publié par l'abbé Martin d'après un ms. du British Museum ; mais comme les mss. syriaques du British Museum diffèrent assez du texte de Martin, il serait possible qu'ils se rapprochent d'autant du texte du ms. de la Propagande. Ce sont toutefois les documents apocryphes qui présentent le plus d'intérêt. On connaissait des pseudo-canons de Nicée une rédaction d'origine égyptienne ; les 73 canons syriaques dont une recension plus ancienne et plus curieuse que les 80 (ou 84) canons de la version arabe. Les canons de Marutha nous donnent une rédaction inédite syro-nestorienne. C'est la rédaction originelle, faite d'après un texte grec ou, du moins, sous l'influence d'écrits grecs. Hefele datait les pseudo-canons du VIe au Xe siècle. La nouvelle recension nous oblige à reporter ces canons au Ve siècle et au début de ce siècle. M. O. Braun croit que ces canons sont l'œuvre de Marutha, auteur d'un recueil de canons de Nicée offert par lui à Isaac de Séleucie, recueil destiné à établir l'Église perse sur les décisions des Pères. (H. L.)

1. Voir plus haut, p. 518 note 3.

2. *Ibid*.

3. Un exemplaire est trop peu dire ; la confusion était ordinaire. (H. L.)

particulier immédiatement après les véritables canons du concile [1].

Il faut ajouter que quelques savants, en particulier Baronius [2] et le cardinal espagnol d'Aguirre [3], se sont faits forts de prouver, avec les seuls monuments grecs et latins, et abstraction faite des canons arabes, que le synode de Nicée a promulgué plus de vingt canons.

a) Le synode, disait d'Aguirre, a certainement fait un canon sur la célébration de la Pâque, et la preuve s'en trouve dans le commentaire de Balsamon sur le premier canon d'Antioche où il parle de l'existence du canon pascal de Nicée. Il y a donc eu, concluait-il, plus de vingt canons. On peut répondre que les auteurs anciens ne font nullement mention d'un canon, mais d'une simple ordonnance du concile de Nicée sur la célébration de la fête de Pâque ; ordonnance rendue par le concile comme prouve le décret synodal [4]. Quant à Balsamon, il dit exactement le contraire de ce que le cardinal d'Aguirre veut lui faire dire ; voici le texte : ἐν γοῦν τοῖς [369]
κανόσι τῶν ἐν Νικαίᾳ πατέρων τοῦτο οὐχ εὕρηται, εἰς δὲ τὰ πρακτικὰ τῆς πρώτης συνόδου εὑρίσκεται [5], c'est-à-dire « cela ne se trouve pas dans les canons des Pères de Nicée ; mais cela y a été discuté ». D'Aguirre n'a probablement pas consulté le texte grec de Balsamon, mais il se sera servi de la mauvaise traduction latine qu'en a donnée Schelstrate [6]. De même, lorsque le concile tenu à Carthage, en 410, dit que le concile de Nicée rétablit l'*antiquus canon* relatif à la célébration de la Pâque [7], cela signifie que : l'ancienne règle sur la célébration de la Pâque fut remise en honneur au concile de Nicée, pour être observée par les générations suivantes [8].

1. On en a agi avec Nicée comme avec les apôtres. On leur a imputé toute une littérature sans trop songer à autre chose qu'à couvrir d'une autorité irréfragable des décisions exposées à être un peu discutées. Cela ne voulait pas dire qu'on fît de ces écrits l'œuvre propre des Apôtres ou du concile, mais le pavillon couvrait la marchandise et en assurait l'écoulement ; on ne demandait pas autre chose. (H. L.)

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 335, n. 156 sq.

3. *Collect. concil. Hispan.*, t. I, part. 1, *Apparat.*, dissert. VIII.

4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 78 sq

5. Beveridge, *Synodicon*, t. I, p. 430.

6. Emm. de Schelstrate, *Sacrum Antiochenum concilium pro arianorum conciliabulo passim habitam*, in-4, Antwerpiæ, 1681.

7. Concile tenu le 14 août 410 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 1428, n. 21 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 415.

8. Nous avons vu plus haut, p. 468 sq. qu'un canon attribué à Nicée au sujet de la célébration de la Pâque fut postérieurement fabriqué par les Grecs.

b) Le cardinal d'Aguirre rappelle ensuite que, si on s'en rapporte à de très anciens auteurs, les actes du concile de Nicée ont été très volumineux, et il en conclut qu'ils ont dû comprendre plus de vingt canons. Nous avons montré que ces actes de Nicée comprenaient simplement le symbole, les canons et la lettre synodale [1]. Les supposât-on très volumineux, ce que nous ne pensons pas, on n'en devrait pas conclure qu'ils renfermaient un grand nombre de canons : les actes du concile d'Éphèse sont très étendus, et cependant ce concile n'a donné que six canons, huit tout au plus, si on regarde comme canons deux décrets qui ont un but très spécial.

c) Les ariens, dit d'Aguirre, ont brûlé la collection des actes du concile de Nicée et n'ont laissé subsister que ces vingt canons, pour faire croire que le concile n'en avait pas décrété d'autres. Baronius [2] a fait la même supposition, mais rien dans l'histoire ne peut
70] la rendre vraisemblable [3]. Si les ariens avaient exercé cette vengeance, ils auraient brûlé le symbole même de Nicée, qui était leur condamnation la plus radicale [4].

d) Il semble superflu de réfuter ceux qui ont donné au concile de Nicée une durée de trois ans et qui en ont conclu qu'il avait certainement formulé plus de vingt canons pendant un si long laps de temps. Le synode de Nicée a commencé et s'est terminé pendant le cours de l'année 325 ; ce fut après sa clôture que l'empereur

1. Voir plus haut p. 390 sq.

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 325, n. 62.

3. L'*Epistola S. Athanasii ad Marcum papam* est, nous l'avons dit plusieurs fois, et nous le rappelons une dernière fois, entièrement apocryphe. « Il est si visible que cette pièce est fausse, et ses fautes contre l'histoire, la chronologie, le bon sens, le style sont si sensibles qu'il n'y a plus personne, qui ose la soutenir non plus que la réponse du pape Marc à saint Athanase. » Duguet, *Confér. ecclés*, t. II, p. 280. Le faussaire avait eu connaissance des lettres de saint Cyrille d'Alexandrie et d'Atticus de Constantinople aux évêques d'Afrique, en 419, et il a emprunté à la dernière une phrase qu'on reconnaît sans peine. (H. L.)

4. Le fait de la destruction des documents de Nicée par les ariens a été notablement exagéré, ainsi que nous l'avons montré à propos des listes épiscopales. En ce qui concerne les canons, il n'y a pas la moindre raison de soupçonner que la collection conservée dans les archives de Carthage, depuis le temps de Cécilien jusqu'au conflit avec Zozime (de 325 à 418), ait été touchée par les ariens qui n'eurent un pied en Afrique qu'à partir de la conquête vandale, en 430. Au sujet de l'arianisme en Afrique, avant cette date nous possédons un utile témoignage de saint Augustin. Cf. H. Leclercq, L'*Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. II, p. 134. (H. L.)

Constantin célébra ses *vicennalia* [1]. Cette supposition que le concile a duré trois ans est une fable inventée plus tard par les Orientaux : mais, le concile aurait-il duré trois ans, on ne serait pas fondé, en bonne critique, à affirmer *a priori* qu'il a formulé un grand nombre de décrets.

e) On s'est aussi autorisé, pour dire que le concile de Nicée avait donné plus de vingt canons, de ce passage d'une lettre du pape Jules Ier : « Les évêques ont justement décidé à Nicée que les décrets d'un synode pouvaient être revisés par un synode postérieur. Cette lettre se trouve dans les œuvres de saint Athanase [2]. Mais le pape Jules Ier ne dit pas que les Pères de Nicée ont fait un canon de leur décision [3] ; au contraire, il paraît croire que c'est par leur exemple, en jugeant de nouveau l'affaire des ariens déjà jugée à Alexandrie, que les Pères de Nicée autorisèrent ces revisions. Il est également possible que le pape Jules ait confondu les canons de Sardique avec ceux de Nicée.

f) Lorsque Flavien, patriarche de Constantinople, en appela à Rome de la décision du brigandage d'Éphèse, le pape Léon le Grand, dans deux lettres adressées à l'empereur Théodose le Grand, en appela à son tour à un décret du concile de Nicée pour montrer que ces appellations étaient permises [4] . Le pape Léon, conclut aussitôt le cardinal d'Aguirre, cite là un canon qui ne se trouve pas dans les vingt canons authentiques. Le cardinal n'a pas vu que le pape saint Léon commet ici la même erreur que le pape Zosime [5], il cite un canon de Sardique, au lieu de citer réellement un canon de Nicée.

g) Il est moins facile d'expliquer ces paroles de saint Ambroise, citées par Baronius et d'Aguirre : *Sed prius cognoscamus, non solum hoc apostolum de episcopo et presbytero statuisse, sed etiam Patres in* [371]

1. Cette question a été discutée précédemment, nous nous bornons à y renvoyer, voir p. 416 sq. (H. L.)

2. Saint Athanase, *Apologia contra arianos*, c. XXII, *P. G.*, t. XXV, col. 284 sq.

3. Duguet, *Confér. ecclés.*, t. II, p. 281, avait répondu d'une façon moins évasive à cette objection. « On répond, dit-il, et je suis persuadé que cette réponse est la vraie, que le pape Jules veut parler du 5e canon de Nicée, qui défend à un évêque particulier de recevoir dans sa communion une personne excommuniée par le concile de la province, *ab episcopis per unamquamque provinciam* ; mais qui permet aux évêques assemblés d'examiner la justice et les raisons de cette censure : *Requiratur autem, ne pusillanimitate, aut contentione, aut alio quolibet episcopi vitio, videantur a congregatione seclusi.* » (H. L.)

4. S. Léon, *Epist. ad Theodos. Magnum*, XLIII, XLIV, *P. L.*, t. LIV, col. 823-831.

5. Voir plus haut, p. 504.

concilio Nicæno tractatus addidisse, neque clericum quemdam debere esse, qui secunda conjugia sortitus [1].

Saint Ambroise n'attribue pas au concile de Nicée un canon proprement dit ; il ne se sert que de l'expression *tractatus*. Les bénédictins de Saint-Maur observent avec raison, que le pape Zosime prenait pour un canon de Nicée un canon de Sardique, de même saint Ambroise aura lu dans sa *Collectio* des actes de Nicée quelque ordonnance *de bigamis non ordinandis* appartenant à un autre concile et il aura attribué cette ordonnance au concile de Nicée.

h) Nous avons à discuter un texte de saint Jérôme, qui montrerait, a-t-on dit, qu'il y a eu plus de vingt canons décrétés à Nicée. Saint Jérôme dit dans sa *Præfatio ad librum Judith* [2] : *Apud Hebræos liber Judith inter hagiographa legitur cujus auctoritas ad roboranda illa, quæ in contentionem veniunt, minus idonea judicatur... Sed quia hunc librum synodus Nicæna in numero Sanctarum Scripturarum legitur computasse, acquievi postulationi vestræ*, etc. Ces paroles n'autorisent pas à conclure que les Pères de Nicée ont donné le canon des livres bibliques authentiques ; le sens paraît bien plutôt être celui-ci : Les Pères de Nicée ont cité ce livre de Judith, c'est-à-dire s'en sont servis comme d'un livre canonique, et par conséquent l'ont reconnu de fait. C'est ainsi que le concile d'Éphèse a implicitement reconnu la lettre de saint Paul aux Hébreux en approuvant les anathèmes portés par Cyrille contre Nestorius, anathèmes dans

1. S. Ambroise, *Epist. ad Vercellensem episcopum*, LXIII, *P. L.*, t. XVI, col. 1257 sq. « Il est certain, écrit Duguet, *Confér. ecclés.*, t. II, p. 281, que saint Ambroise cite un canon qui ajoute à la défense de saint Paul, lequel ne parle que des évêques, des prêtres et des diacres ; et qu'il l'étend à tous les ecclésiastiques. Il n'y a qu'à relire ses paroles pour s'en convaincre. Or, je ne vois que le 3e canon de Nicée qui ait pu lui donner sujet de parler ainsi : *Interdixit per omnia magna synodus*, dit ce canon, *non episcopo, non presbytero, non diacono, nec alicui omnino qui in clero est licet subintroductam habere mulierem*. Je suis persuadé que ces mots : *subintroducta mulier*, ont trompé ce Père, et qu'il les a pris pour une seconde femme, *post primam iterum introducta uxor*. Il était facile de s'y méprendre ; car ces mots avaient une signification fort particulière et ils n'étaient en usage que parmi ceux d'Antioche, comme nous l'apprenons de l'épître synodale du IIe concile d'Antioche qui condamna Paul de Samosate. » Cette restriction de l'institution et du terme de *virgines subintroductæ* à la seule Église d'Antioche est excessive, les agapètes furent assez généralement répandues et saint Ambroise, fort au courant des choses de l'Orient, n'a pu ignorer ni le nom, ni la chose ; mais l'explication de Duguet demeure ingénieuse et mérite de n'être pas passée sous silence. (H. L.)

2. S. Jérôme, *Præfatio ad librum Judith*, *P. L.*, t. XXIX, col. 397.

lesquels cette lettre est citée comme un livre biblique [1]. Il est vrai que dans les quelques monuments que nous a laissés le concile de Nicée, nous ne trouvons pas une citation quelconque empruntée au livre de Judith, mais là n'est pas la difficulté. Cette citation a pu être faite de vive voix dans le concile, et ce fait a pu être relevé et conservé [372] dans quelque écrit composé par un membre du concile. Aussi saint Jérôme ne dit-il que ces mots : *legitur computasse*, c'est-à-dire *on lit* que le concile de Nicée a fait cela. Si le concile avait réellement fait un canon sur ce point, saint Grégoire de Nazianze, Amphiloque, et d'autres Pères de l'Église n'auraient pas refusé plus tard de compter le livre de Judith au nombre des livres canoniques. Saint Jérôme lui-même doute dans un autre passage [2] de la canonicité de ce livre ; il n'attachait donc pas une grande importance à ce qu'il disait du concile de Nicée à propos du livre de Judith. Enfin le concile de Laodicée, plus récent que le concile de Nicée, ne compte pas dans son 60e canon le livre de Judith au nombre des livres canoniques ; cette exclusion aurait été tout à fait impossible si le prétendu canon avait été réellement formulé à Nicée en 325 [3].

i) On a fait intervenir la grande autorité de saint Augustin. L'évêque d'Hippone dit : « Du vivant même de Valérius, j'ai été nommé coadjuteur, ne sachant pas que cela avait été défendu par le concile de Nicée [4]. » Le cardinal d'Aguirre a surtout insisté sur ce que cette défense ne se trouvait pas dans les vingt canons authentiques ; c'est une erreur, la défense s'y trouve : elle est très explicitement dans le 8e canon [5].

k) Nous arrivons à une objection tirée du pape Innocent Ier, qui dans sa XXIIIe lettre rappelle la défense portée à Nicée d'ordonner prêtre quiconque aurait, après son baptême, servi dans une guerre [6]. Cette défense ne se trouve pas en effet dans les vingt canons de Nicée ; mais on peut se demander si Innocent regardait bien cette défense comme provenant du concile de Nicée. Vous connaissez vous-même, dit-il, les règles de Nicée sur l'ordination, *tamen aliquam*

1. Noël Alexandre, *Hist. eccles.*, in-fol., Venetiis, 1782, t. IV, p. 387.
2. S. Jérôme, *Epist.*, LIV, 16, *ad Furiam*, *P. L.*, t. XXII, col. 559 ; *Comment in Aggæum*, I, 5, *P. L.*, t. XXV, col. 1394.
3. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 777 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 563.
4. Possidius, *Vita S. Augustini*, c. VIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 40. Cf. S. Augustin, *Epist.*, CCXIII, 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 967.
5. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 672 : ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ὦσιν.
6. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 1068 sq.

partem, quæ de ordinationibus est provisa, inserendam putavi. On ne sait si ces mots *aliqua pars* doivent s'entendre d'une ordonnance de Nicée ou bien d'une ordonnance promulguée dans un autre concile relativement au même objet. Innocent revient à deux reprises sur cette interdiction : une fois dans la lettre XLIII [1] et alors il ne parle en aucune manière du concile de Nicée ; la seconde fois dans la lettre
73] I, c. II [2]. Ici il est vrai qu'il est question dans le contexte du concile de Nicée, mais là même où le pape rappelle la défense, il ne s'appuie pas sur l'autorité de ce concile ; dans ce passage le mot *item* veut évidemment dire *secundo* et ne signifie pas que l'ordonnance qui suit est un décret de Nicée. Admettons, si l'on le veut, que le pape Innocent ait voulu faire dériver du concile de Nicée la défense en question, cela ne prouverait rien contre notre thèse. Les paroles que cite le pape sont celles d'un concile de Turin, comme Labbe l'a très bien démontré [3]. On ne peut donc tirer de là qu'une conclusion : c'est qu'Innocent a commis la même erreur que le pape Zosime [4].

l) Toujours d'après le cardinal d'Aguirre, Gélase de Cyzique donne neuf *constitutiones* [5], sans compter les vingt canons authentiques. A la fin du livre II, c. XXIX, il dit explicitement : Les évêques de Nicée ont donné diverses διατυπώσεις semblables. Ces paroles ont été invoquées contre le nombre de vingt canons. Mais ces *Constitutiones* sont purement dogmatiques (λόγος διδασκαλικός) ; ce ne sont donc pas des canons, elles ne s'y ajoutent pas pour en augmenter le nombre de vingt ; mais, et ceci est le point principal, elles sont très certainement apocryphes, aucun des anciens auteurs ne les connaît, personne parmi les modernes n'a voulu défendre leur valeur historique ; la plupart n'en parlent même pas, en particulier Tillemont et Orsi, et ceux qui les citent se contentent d'en nier l'authenticité [6].

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 1046.
2. *Id.*, t. III, col. 1033.
3. *Id.*, t. III, col. 1069 (en marge).
4. Voir plus haut, p. 504.
5. Gélase de Cyzique, *Histor. conc. Nic.*, l. II, c. XXX, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 885 sq.
6. Th. Ittig, *Hist. concil. Nic.*, p. 68 avec les annotations qui accompagnent cette histoire ; Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, in-8, Leipzig, 1780, t. I, p. 438 Le second de ces diatyposes est particulièrement dirigé contre les eutychiens ; on peut, en conséquence, le tenir pour postérieur au concile de Nicée. Dorsch a écrit une dissertation spéciale sur le cinquième diatypose qui traite de la communion. [J. G. Dorsch, *Exercitia ad Diatypos. concil. Nicæni*, Argentorati, 1681. (H. L.)]

m) D'après Baronius et d'Aguirre, Socrate [1] aurait avancé que le concile de Nicée avait ordonné de se servir dans la doxologie des mots : « Honneur soit au Père et au Fils, » pour montrer l'égalité du Père et du Fils, tandis que les ariens proposaient cette formule : « Honneur au Père par le Fils. » Mais Socrate dit simplement qu'il existait à Antioche un parti qui se servait de cette dernière formule, et l'évêque arien Léontius voulut empêcher qu'on chantât les louanges de Dieu d'après la παράδοσις du concile de Nicée, ce qui veut dire en se servant de formules conformes à la doctrine de ce concile [2]. Valois a fait aussi remarquer, en traduisant ce passage de [374] Socrate, que l'historien grec ne dit nullement ce que Baronius et d'Aguirre veulent lui faire dire [3]. On sait en effet qu'avant l'apparition de l'hérésie d'Arius, les Pères de l'Église changeaient souvent la formule doxologique, disant parfois « par le Fils », parfois aussi « et au Fils ». Mais comme les ariens ne voulaient pas se servir de la formule « et au Fils », et qu'ils s'obstinaient à dire « par le Fils », les orthodoxes prirent à leur tour l'habitude de ne se servir de la formule « par le Fils » [4] que lorsqu'ils y étaient contraints.

n) Le pape Léon en appela plusieurs fois au concile de Nicée pour montrer l'injuste prétention du patriarche de Constantinople à avoir le pas sur les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche [5]. D'Aguirre en conclut que le pape a dû avoir sous les yeux des décrets de Nicée qui ne se trouvent pas dans les vingt canons authentiques. Il est facile de répondre que saint Léon fait allusion au 6e canon de Nicée, qui maintient dans leurs droits les archevêques d'Alexandrie et d'Antioche, et qui par conséquent défend implicitement de placer un autre évêque avant eux.

o) On ne saurait s'attarder au canon 24e du IIe concile d'Arles, tenu vers l'an 452 [6]. Ce concile s'exprime ainsi : *magna synodus antea constituit*, que ceux qui auraient accusé à faux quelqu'un de grands crimes devaient être excommuniés jusqu'à la fin de leur vie. Il est vrai, comme l'a remarqué le cardinal d'Aguirre, que les vingt canons de Nicée ne contiennent rien de semblable, mais il n'a pas

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. III, c. xx, *P. G.*, t. LXVII, col. 428.
2. Nous renvoyons à l'étude que nous avons donnée de ce texte dans le *Dictionn. d'arch. chrét. et de liturg.*, t. I, col. 2283. (H. L.)
3. Th. Ittig, *Hist. conc. Nic.*, *præfat.* de Ludovici.
4. Binterim, *Denkwürdigkeiten*, t. IV, part. I, p. 426 sq.
5. S. Léon, *Epist.*, CIV, CV, CVI, *P. L.*, t. LIV, col. 995, 1000, 1003.
6. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 775 ; Mansi, *Conc. ampl. coll.*, t. VII, col. 875.

pris garde qu'en se servant de cette expression, *magna synodus*, le IIe concile d'Arles ne veut pas désigner le concile de Nicée : il a en vue le Ier concile d'Arles, et en particulier le 14e canon de ce concile [1].

p) L'objection que d'Aguirre tire du concile d'Éphèse [2] n'est encore que spécieuse ; le concile d'Éphèse s'appuie sur une décision du concile de Nicée, pour défendre l'indépendance de l'Église de Chypre
75] vis-à-vis de l'Église d'Antioche. D'Aguirre a pensé que nous ne possédions plus ce canon ; mais c'est à tort, car le concile d'Éphèse a eu en vue le 6e canon de Nicée quand il dit : « Le canon des Pères de Nicée garantit à chaque Église le rang qu'elle avait auparavant. »

q) On a dit encore que l'évêque de Constantinople Atticus [3] faisait allusion à un canon qui ne se trouvait pas dans les vingt que nous croyons seuls authentiques, quand il indiquait dans une lettre, d'une manière très précise, quels sont ceux qui, d'après l'ordonnance du concile de Nicée, devaient avoir des *litteræ formatæ* [4]. Mais l'écrit qui porte le nom de l'évêque Atticus a été inconnu de toute l'antiquité, il n'apparaît qu'au moyen âge, et n'a certainement pas plus de valeur que les écrits pseudo-isidoriens [5]. Ce document serait-il authentique (Baronius l'a accepté comme tel) [6], il ne prouverait rien contre notre thèse : car Baronius lui-même raconte que les Pères de Nicée avaient délibéré très secrètement sur la forme que devaient avoir les *litteræ formatæ* : ils n'ont donc pas fait un canon sur ce point [7].

r) La dernière objection de d'Aguirre n'a pas plus de valeur que les précédentes. Elle porte sur une assertion de saint Basile [8], qui dit que le concile de Nicée a fait des ordonnances pour la punition des coupables et pour qu'on évite les fautes à l'avenir. Or les canons de Nicée que nous possédons autorisent saint Basile à parler ainsi [9]. Pour quelques autres objections de moindre importance que celles

1. Ludovici, *Præfat.* de Th. Ittig, *Hist. conc. Nic.*

2. Actio VII, Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1620 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1468.

3. Patriarche de Constantinople de 406 à 425. (H. L.)

4. Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 1453. Sur les *litteræ formatæ* et le rôle qu'on y fait jouer aux 318 Pères de Nicée, cf. notre Dissertation dans le *Dictionn. d'arch. et de liturgie*, t. I, col. 1259. (H. L.)

5. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4, Bruxelles, 1732, t. VI, p. 288.

6. Baronius, *Annales*, ad ann. 325, n. 102.

7. Noël Alexandre, *op. cit.*, t. IV, p. 387.

8. S. Basile, *Epist.*, CXXV, 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 549.

9. Ittig, *Hist. conc. Nic.*, *præf.* de Ludovici.

que nous avons discutées, il suffira de dire qu'on les trouve exposées et réfutées dans l'*Histoire de l'Église* de Noël Alexandre [1].

42. Texte et explication des canons de Nicée. [376

Après avoir déterminé le nombre des canons [2] authentiques du concile de Nicée, nous avons à nous occuper maintenant de ce qu'ils renferment. L'importance du sujet et la valeur historique qu'a toujours un texte original [3] nous ont décidé à donner le texte grec des actes du concile (d'après l'édition de Mansi et celle de Bruns [4]), et à l'accompagner d'une traduction et d'un commentaire destinés à en éclaircir le sens [5].

Can. 1.

Εἴ τις ἐν νόσῳ ὑπὸ ἰατρῶν ἐχειρουργήθη, ἢ ὑπὸ βαρβάρων ἐξετμήθη, οὗτος

1. Noël Alexandre, *Hist. eccles.*, 1782, t. iv, p. 387 sq.

2. Le mot κανών fournirait la matière d'une histoire intéressante ; cf. Westcott. *Gen. survey of hist. of canon of New Testament during the first four centuries*, in-8, Cambridge, 1855, p. 498 sq. Dans la littérature chrétienne il fait son apparition dans II Cor., x, 13, 15, et Gal., vi, 16. A partir de ce moment, il n'est guère de texte un peu étendu qui n'en fasse usage avec un sens parfois nouveau et différent du sens dans lequel il était employé dans d'autres documents. On trouvera un résumé utile de cette histoire du mot « canon » dans Will. Bright, *The canons of the first four general councils of Nicæa, Constantinople, Ephesus and Chalcedon,* in-12, Oxford, 1892, p. 2-4. (H. L.)

3. On trouvera p. 386, note 1, la bibliographie des éditions du texte de Nicée. (H. L.)

4. Mansi, *Concil. ampliss. collect.*, t. ii, col. 668 sq. ; Bruns, *Canones Apostolorum et conciliorum sæc. IV-VII*, Berolini, 1839, t. i, p. 14 sq. Au xviii[e] siècle, Scipion Maffei trouva dans un manuscrit de Vérone une très ancienne traduction latine des canons de Nicée, différente de la *Versio Dionysii* et de la *Versio prisca*. On trouve cette version dans saint Léon, *Opera*, édit. Ballerini, t. iii, col. 582 ; Mansi, *op. cit.*, t. vi, col. 1195 sq.

5. Hefele mentionne les ouvrages dont il s'est servi pour composer son commentaire ; ce sont Balsamon, Zonaras, Aristenès, imprimés dans Beveridge, *Synodicon sive pandectæ canonum*, Oxonii, 1672, t. i, p. 58 sq. Beveridge a composé un commentaire dans son *Synodicon*, t. ii, p. 44 sq. Van Espen, *Commentarius in canones et decreta*, in-fol., Coloniæ, 1755, p. 85 sq. ; Herbst, *Synode von Nicäa*, dans *Theolog. Quartals.*, 1822, t. iv, p. 39 sq. [Duguet, *Conférences ecclésiastiques*, in-4, Cologne, 1742, t. ii, p. 283-428 ; Will. Bright *The canons of the first four general councils*, 1892, p. ix-xv, 1-87. (H. L.)]

μενέτω ἐν τῷ κλήρῳ· εἰ δέ τις ὑγιαίνων ἑαυτὸν ἐξέτεμε, τοῦτον καὶ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξεταζόμενον πεπαῦσθαι προσήκει, καὶ ἐκ τοῦ δεῦρο μηδένα τῶν τοιούτων χρῆναι προάγεσθαι· ὥσπερ δὲ τοῦτο πρόδηλον, ὅτι περὶ τῶν ἐπιτηδευόντων τὸ πρᾶγμα καὶ τολμώντων ἑαυτοὺς ἐκτέμνειν εἴρηται· οὕτως εἴ τινες ὑπὸ βαρβάρων ἢ δεσποτῶν εὐνουχίσθησαν, εὑρίσκοιντο δὲ ἄξιοι, τοὺς τοιούτους εἰς κλῆρον προσίεται ὁ κανών.

Si quelqu'un a été mutilé par les médecins durant une maladie, ou bien par les barbares, qu'il reste dans le clergé ; mais si quelqu'un étant en bonne santé s'est mutilé lui-même, qu'on l'exclue du clergé dont il fait partie et à l'avenir on ne devra pas ordonner celui qui aura agi ainsi. Mais comme il est évident que ce qui vient d'être dit ne regarde que ceux qui ont agi ainsi avec intention et qui ont eux-mêmes voulu se mutiler, ceux qui l'auront été ou par les barbares ou par leur maître pourront, conformément au canon, rester dans la cléricature s'ils en
7] sont dignes par ailleurs [1].

Cette ordonnance de Nicée s'accorde très bien avec les prescriptions contenues dans les canons apostoliques 21-24 incl. (20-23, d'après une autre manière de les énumérer), et c'est à ces canons apostoliques que fait allusion le concile par cette expression : ὁ κανών [2]. Ce n'est pas seulement Origène qui, longtemps avant le concile de Nicée, avait donné occasion à des mesures de ce genre [3] ; nous savons,

1. La version syriaque (P. Martin, *Patrum antenicænorum analecta*, dans Pitra, *Analecta sacra*, 1883, t. IV, p. 455) présente quelques nuances qui précisent le sens du canon. Il ne s'agit pas seulement pour les castrats de « rester dans le clergé », mais d'y être admis. *Si quis in infirmitate a medicis fuerit amputatus aut a barbaris fuerit excisus, hic in clerum cooptari potest* ; de même dans la dernière partie du canon : *notum sit eos qui a barbaris aut heris suis amputati sunt, si digni præterea existant, in clerum recipi posse.* (H. L.)

2. On affectait dans les milieux païens un grand souci de la morale des réunions chrétiennes. Au dire d'Eusèbe, l'empereur Licinius avait défendu aux femmes chrétiennes de se rendre aux assemblées des fidèles et aux évêques de les instruire soit en public soit en particulier. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. I, c. LIII, *P. G.*, t. XX, col. 968. Licinius punissait les évêques qui ne se conformaient pas à ces prescriptions tyranniques par la mutilation. Tel fut le traitement infligé à saint Paul, évêque de Néocésarée sur l'Euphrate. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 917. Le martyrologe grec fait mémoire, au premier jour de septembre, d'un diacre d'Andrinople, nommé Ammon, mis à mort avec quarante vierges qu'il dirigeait. Les canons apostoliques sont très vraisemblablement postérieurs au concile de Nicée qui ne peut donc y faire allusion. (H. L.)

3. L'action d'Origène est si connue (Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. VIII, *P. G.*, t. XX, col. 537) qu'il n'y a pas lieu d'y revenir (voir plus haut, p. 157, note 1). Cette interprétation trop littérale de Matth., XIX, 12, pourrait avoir

par la première apologie de saint Justin [1], que, un siècle avant Origène, un jeune homme avait voulu se faire mutiler par les médecins pour réfuter radicalement le reproche d'impudicité que les païens adressaient au culte des chrétiens. Saint Justin ne loue ni ne blâme ce jeune homme ; il raconte seulement qu'il ne put obtenir la permission de l'autorité civile et renonça à son projet, mais qu'il resta vierge toute sa vie. Quelques nouveaux cas semblables amenèrent probablement le concile de Nicée à renouveler les anciennes défenses ; l'évêque arien Léontius en fut, peut-être, la principale cause. Saint Athanase [2] et après lui Théodoret [3] et Socrate [4] racontent en effet que Léontius, Phrygien de naissance [5] et clerc à

provoqué un abus semblable dans la secte des Valésiens sur le compte desquels Épiphane s'exprime ainsi : εἰσὶ δὲ πάντες ἀπόκοποι. S. Épiphane, *Hæres.*, LVIII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 1009. Huet impute à cette secte la suggestion faite à Origène. (H. L.)

1. S. Justin, *Apolog.*, I, XXIX, *P. G.*, t. VI, col. 373. Ce jeune homme était d'Alexandrie et présenta sa pétition au préfet Félix. (H. L.)

2. S. Athanase, *Apologia de fuga sua*, c. XXVI, *P. G.*, t. XXV, col. 676 sq. ; *Historia arianorum ad monachos*, c. XXVIII, *P. G.*, t. XXV, col. 725. La preuve que Léonce prétendit donner de sa pureté, devint celle de son incontinence ; il renonça à son corps afin de ne pas renoncer à son péché et il accomplit pour continuer le scandale ce que l'Évangile ordonne de pratiquer pour le faire cesser. (H. L.)

3. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1068.

4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 265 sq.

5. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1021. L'auteur anonyme du Περὶ τῆς ἐν παρθενίᾳ ἀληθοῦς ἀφθορίας (*P. G.*, t. XXX, col. 669), qui vivait vers 390 et dont on a mis l'opuscule sous le nom de saint Basile, parle avec détail de ceux qui sous prétexte de conserver l'innocence se mettent hors d'état de la perdre et d'en recevoir le mérite. Malgré le canon de Nicée, la castration volontaire ne laissa pas de sévir parmi les chrétiens. Saint Jean Chrysostome, *Homil. in Matthæum*, *P. G.*, t. LVIII, col. 667 sq. ; saint Jérôme, *Advers. Jovinianum*, l. I, *P. L.*, t. XXVIII, col. 221-295; *Epist. ad Lætam*, *P. L.*, t. XXII, col. 867 sq; saint Eucher, *Homil.*, VI, *ad monachos*, *homil.*, VIII, *P. L.*, t. L, col. 841, 850, sont tous préoccupés de prévenir cet excès. Origène, dans ses commentaires sur saint Matthieu, a décrit les incommodités et l'inutilité d'un remède qui ne laisse pas de troubler l'organisme sans donner le repos et la tranquillité à l'esprit. Saint Augustin décrit en ces termes la seule opération licite et fructueuse : *Pio proposito continentes, corpus usque ad contemptas nuptias castigantes, seipsos non in corpore, sed in ipsa concupiscentiæ radice castrantes.* S. Augustin, *De virginitate*, c. XXIV, *P. L.*, t. XL, col. 409. L'exclusion des eunuques du clergé reparaît périodiquement dans les canons des conciles. Le concile d'Arles, en 452, dans son canon 7e dit : *Hi qui se, carnali vitio repugnare nescientes, abscindunt, ad clerum pervenire non possunt.* Labbe,

Antioche, vivait avec une *subintroducta* nommée Eustolie. Ne pouvant se séparer d'elle, et voulant éviter qu'elle le quittât, il s'était

Concil., t. IV, col. 1012 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. II, col. 771 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VII, col. 907. Saint Martin de Braga rapporte ainsi le canon de Nicée, qu'il glose tant soit peu : *Si quis non per disciplinam religionis et abstinentiæ, sed per abscissionem plasmati a Deo corporis, æstimans a se posse carnales concupiscentias amputari, castraverit se, non eum admitti decernimus ad aliquod clericatus officium.* Martinus Brac., *Canon.*, XXI. Le mépris dans lequel on tenait cette classe d'individus n'était pas moindre parmi les païens que parmi les fidèles. Lampride loue Alexandre Sévère de n'avoir pu les souffrir. *Alexander Severus tertium genus hominum eunuchos esse dicebat, nec videndum, nec in usu habendum a viris sed vix a feminis nobilibus... Eunuchos nec in consiliis, nec in ministeriis habuit, qui soli principes perdunt.* L'avidité et l'avarice des eunuques étaient proverbiales : *Feri et avidi semper, carentesque necessitudinibus cæteris, divitias solas ut filiolas jucundissimas amplectuntur*, écrit Ammien Marcellin, *Hist. rom.*, l. XVIII, cf. l. XIV. Saint Ambroise étant en conflit avec l'eunuque Calligonus, tout-puissant à la cour de Valentinien II, loin de se laisser effrayer par une menace d'assassinat répondit : « Dieu veuille que tu mettes ta menace à exécution, je me conduirai en évêque et toi en eunuque. » S. Ambroise, *Epist.*, XX, n. 28, *P. L.*, t. XVI, col. 1044. Mais saint Athanase fait une remarque plus inattendue quand il nous apprend que presque tous les eunuques qui se trouvaient à la cour de l'empereur Constance étaient ariens fanatiques. « L'hérésie arienne, dit-il, qui nie la filiation divine du Christ est soutenue par les eunuques qui impuissants à faire le bien autant qu'à engendrer naturellement ne peuvent souffrir d'entendre parler de Fils de Dieu. » Saint Grégoire de Nazianze accuse les eunuques en général de suivre l'arianisme et le macédonianisme (*Oratio*, XXXVII, n. 18 sq., *P. G.*, t. XXXVI, col. 304 sq.) et dans l'éloge qu'il consacre à saint Athanase, il attribue toutes les violences de l'empereur Constance à l'égard des catholiques et de l'évêque d'Alexandrie aux conseils de ses eunuques : *Muliebres homines et inter viros minime viros, sexu quidem dubios, impietate autem apertos et perspicuos, quibus cum feminarum cura committatur haud scio qui fiat, ut imperatores romani eosdem virorum officiis muneribusque præficiant. Orat.*, XXI, 21, *P. G.*, t. XXXV, col. 1105. Quant à saint Basile, il est encore plus impitoyable. S. Basile, *Epist.*, CXV, *ad Simpliciam, P. G.*, t. XXXII, col. 529. En regard de la législation conciliaire il est impossible de passer sous silence la législation civile. La *lex Cornelia* avait édicté des peines sévères contre la castration. Domitien en rajeunit les dispositions. *Laudatus sancivit leges, ut illam imprimis, ne quis in posterum intro fines romani imperii castrarentur*, écrit Suétone, et nous savons que Hadrien se montra encore plus sévère : *Medico quidem qui exciderit capitale erit ; item ipsi, qui se sponte excidendum præbuit.* Ce texte explique le fait rapporté par saint Justin, *Apol.*, I, c. XXIX. Renan, *L'Église chrétienne*, 1879, p. 372, qui rapporte ce fait, conclut : « Quel contraste avec le dieu Antinoüs ! » Nous reviendrons ailleurs sur la condition des *Exoleti*. On trouve d'utiles indications dans le *Nomocanon* de Photius sur les Constitutions des empereurs ; une des principales à consulter est la LX[e] Novelle

mutilé. Son évêque Eustathius l'avait déposé pour ce dernier motif; mais l'empereur Constance le fit, de sa propre volonté, évêque d'Antioche. Léontius devint dans la suite un des adversaires les plus acharnés de saint Athanase. Cette ordonnance de Nicée fut souvent remise en vigueur par des conciles postérieurs et par des évêques; et elle a été insérée dans le *Corpus juris canonici* [1].

Can. 2.

Ἐπειδὴ πολλὰ ἤτοι ὑπὸ ἀνάγκης ἢ ἄλλως ἐπειγομένων τῶν ἀνθρώπων ἐγένετο παρὰ τὸν κανόνα τὸν ἐκκλησιαστικὸν. ὥστε ἀνθρώπους ἀπὸ ἐθνικοῦ βίου ἄρτι προσελθόντας τῇ πίστει, καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ κατηχηθέντας εὐθὺς ἐπὶ τὸ [378] πνευματικὸν λουτρὸν ἄγειν, καὶ ἅμα τῷ βαπτισθῆναι προσάγειν εἰς ἐπισκοπὴν ἢ πρεσβυτερεῖον· καλῶς ἔδοξεν ἔχειν, τοῦ λοιποῦ μηδὲν τοιοῦτο γίνεσθαι· καὶ γὰρ καὶ χρόνου δεῖ τῷ κατηχουμένῳ, καὶ μετὰ τὸ βάπτισμα δοκιμασίας πλείονος· σαφὲς γὰρ τὸ ἀποστολικὸν γράμμα τὸ λέγων· Μὴ νεόφυτον, ἵνα μὴ τυφωθεὶς εἰς κρίμα ἐμπέσῃ καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου. εἰ δὲ προϊόντος τοῦ χρόνου ψυχικόν τι ἁμάρτημα εὑρεθῇ περὶ τὸ πρόσωπον, καὶ ἐλέγχοιτο ὑπὸ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων, πεπαύσθω ὁ τοιοῦτος τοῦ κλήρου· ὁ δὲ παρὰ ταῦτα ποιῶν, ὡς ὑπεναντία τῇ μεγάλῃ συνόδῳ θρασυνόμενος, αὐτὸς κινδυνεύσει περὶ τὸν κλῆρον [2].

de Léon le Philosophe, tit. I, c. 14. Les lois civiles, de même que les lois ecclésiastiques, exceptaient la violence, ainsi que nous le verrons en étudiant les conciles de l'époque des barbares. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. XXIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1577, fait de grands éloges d'un prêtre de Constantinople nommé Tygrius lequel étant esclave avait été châtié et plus tard mis en liberté. Dorothée, prêtre d'Antioche, avait été destiné à l'eunuchisme dès le ventre de sa mère. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXXII, *P. G.*, t. XX, col. 721. Le mot εὐνουχία a été employé parfois pour désigner la chasteté de l'homme, par exemple : Athénagore, *Apologia*, c. XXXIII, *P. G.*, t. VI, col. 873; Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. III, c. XII, *P. G*, t. VIII, col. 1177 sq. Méliton de Sardes, comme Origène, avait voulu que sa chasteté pût être matériellement démontrée. Tertullien, *De cultu feminarum*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 1440 sq. Au sujet du σπάδων πρεσβύτερος, dans *Philosophoumena*, l. IX, c. XII, *P. G.*, t. XVI, col. 3380, nous renvoyons au *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 2862. Tertullien veut que les apôtres aient tous été *continentes* ou *spadones*. Duguet semble douter que saint Jean Chrysostome ait été eunuque, mais le texte qu'il rapporte ne paraît pouvoir s'entendre en ce sens que si on écarte l'idée d'ablation; en ce cas, les anciens arrivaient, il est vrai, à un résultat identique par l'emploi de macérations et de drogues pharmaceutiques. Voici d'ailleurs le texte allégué; comme on accusait le saint du crime d'adultère il répondit : ἀποδυσατε μου τὸ σῶμα, καὶ εὑρήσετε τὴν νέκρωσιν τῶν μέλων. (H. L.)

1. Dist. LV, c. 7, et Decretal. I, tit. XX, c. 3.

2. Ce canon est un de ceux que Zoëga avait publiés. Il a été donné de nou-

Soit par nécessité, soit à cause des instances de quelques personnes, plusieurs choses contraires à la regle ecclésiastique se sont produites ; ainsi, on a accordé le bain spirituel et avec le baptême la dignité épiscopale ou sacerdotale à des hommes qui avaient à peine passé de la vie païenne à la foi, et qui n'avaient été instruits que pendant très peu de temps ; il est juste qu'à l'avenir on n'agisse plus ainsi, car il faut du temps au catéchumène (en vue du baptême) et après le baptême une plus longue épreuve (en vue des ordres). Elle est sage la parole de l'apôtre disant [1] que l'évêque ne soit pas néophyte, de peur que par orgueil il ne tombe dans le jugement et dans le piège du démon. Si dans la suite un clerc se rend coupable d'une faute grave [2], constatée [3] par deux ou trois témoins, il doit cesser d'appartenir au clergé. Celui qui agit contre cette ordonnance et qui se montre désobéissant à l'égard de ce grand concile est en danger de perdre sa cléricature.

Le texte de ce canon montre qu'il avait été auparavant défendu de baptiser et d'élever à l'épiscopat ou à la prêtrise celui qui n'était catéchumène que depuis peu de temps ; cette défense est en effet contenue dans le 80e (79e) canon apostolique, qui d'après cela serait plus ancien que le concile de Nicée [4]. Il y eut cependant certains

veau par Lenormant (voir plus haut, p. 395, note 2. [Le même canon se trouve dans la version syriaque donnée par P. Martin, *Analecta sacra*, 1883, p. 454. (H. L.)]

1. I Tim., III, 6.

2. Le texte syriaque précise le sens de cette faute : littéralement : *animale*. (H. L.)

3. *Reprehendatur coram duobus aut tribus testibus*, dit la version syriaque. (H. L.)

4. C'est là une question fort délicate qui se présentait déjà au canon 1er qu'on pouvait confronter avec les prescriptions contenues dans les canons apostoliques 21, 22, 23 (= 20, 21, 22). Cf. Bunsen, *Analecta antenicæna*, t. II, p. 10-11. Les Pères étaient convaincus que la collation du baptême engageait la responsabilité de celui qui conférait le sacrement. S. Justin, *Apolog.*, I, n. LXI, *P. G.*, t. VI, col. 420 ; E. B. Pusey, *Views of holy Baptism*, p. 59. Le converti devait recevoir une instruction catéchétique didactique, Luc, I, 4 ; Actes, XVIII, 25 ; I Cor., XIV, 19 ; Gal., VI, 6 ; la durée, sans être fixée rigoureusement, pouvait comprendre deux ou trois années (voir can. 42 du concile d'Elvire et *Constit. apostol.*, l. VIII, c. XXXII), cependant, dans certains cas, cette durée était notablement abrégée (Socrate, *Hist. eccles.*, l. VII, c. IV, *P. G.*, t. LXVII, col. 745), mais sans être jamais entièrement supprimée. Voir Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. III, c. XXIII : ἔτρεφε, συνεῖχεν, ἔθαλπε, τὸ τελευταῖον ἐφώτισε. Le catéchuménat consistait en une période bien déterminée, Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. LXI, *P. G.*, t. XX, col. 1212 ; S. Augustin *Confessiones*, l. I, c. XI ; *De catechizandis rudibus*, c. XIV, *P. L.*, t. XXXII, col. 668, t. XL, col. 326 ; Sulpice Sévère, *Dial.*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. XX, col. 204. Pendan

cas où l'on dérogea, pour des motifs graves, à la règle du concile de Nicée, par exemple pour saint Ambroise. Le canon de Nicée ne

un premier stage on ne recevait pas encore le titre de catéchumène, mais celui de *audiens,* « celui qui écoute, » et la place du récipiendaire restait parmi les païens, ce n'est qu'après cette première probation qu'on devenait catéchumène : *ante sunt catechumeni perfecti quam edocti.* Tertullien, *De præscript.*, c. XLI, *P. L.*, t. II, col. 68. La prescription des Pères de Nicée fut si mal observée qu'elle dut être renouvelée par les canons 10 et 13 du concile de Sardique qui formula l'interdiction d'ordonner évêque un homme du siècle quand bien même il serait réclamé par le peuple. Le canon 3 de Laodicée prend une disposition semblable. Il pourrait se faire que la pratique condamnée à Nicée se fut introduite dans l'Eglise par le moyen des hérétiques. Tertullien, *De præscriptionibus*, c. XLI, *P. L.*, t. II, col. 68, nous apprend ce qui se passait dans les sectes : *Ordinationes eorum temerariæ, leves, inconstantes. Nunc neophytos conlocant, nunc sæculo obstrictos nunc apostatas nostros, ut gloria eos obligent, quia veritate non possunt. Nusquam facilius proficitur quam in castris rebellium, ubi ipsum esse illic, promoveri est.* La lettre du pape Sirice à l'évêque Himérius de Tarragone, impose aux néophytes l'observation d'interstices prolongés entre la réception de chaque ordre et recule, suivant les anciens canons, la limite d'âge *minimum* pour le sacerdoce et l'épiscopat. *Epist.*, IV, n. 5, *P. L.*, t. XIII, col. 1136. Les papes Innocent Ier et Zozime s'employèrent à combattre le même abus. La lettre de Zozime à Hesychius de Salone est particulièrement forte ; *Epist.*, I, *Ad Hesychium*, c. I, n. 2, *P. L.*, t. XX, col. 670 : *Obsiste talibus ordinationibus, obsiste superbiæ et arrogantiæ venienti. Tecum faciunt præcepta Patrum* (les Pères de Nicée) *tecum apostolicæ sedis auctoritas. Si enim officia sæcularia principem locum non vestibulum actionis ingressis, sed per plurimos gradus examinato temporibus deserunt ; quis ille tam arrogans, tam impudens invenitur, ut in cælesti militia, quæ pensius ponderanda est, et sicut aurum repetitis ignibus exploranda, statim dux esse desideret cum tyro ante non fuerit et prius velit docere quam discere ?* Le pape Célestin ne parle pas autrement dans sa lettre aux évêques de Vienne et de Narbonne et dans sa lettre aux évêques de la Pouille et de la Calabre ; enfin saint Léon Ier renchérit sur ses prédécesseurs. *Epist.*, XII, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 658 : *Quid est cito manus imponere, nisi ante ætatem maturitatis ante tempus examinis, ante meritum laboris, ante experientiam disciplinæ sacerdotalem honorem tribuere non probatis ?... Quid aliud intelligendum in hoc putamus nisi... ut laborum merita cogitemus, ne aut a baptismo rudibus, aut a seculari actu repente conversis, officium pastorale credatur ?* Et il explique comment on n'a établi tant d'offices que pour en faire autant de degrés à franchir avant de s'élever aux dignités supérieures. Saint Grégoire assimile à ces néophytes inaptes au sacerdoce, les chrétiens depuis longtemps baptisés et demeurés cependant sans amour, sans vertu et sans mérite. S. Grégoire Ier, *Epist.*, l. V, ep. LIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 784 sq. Saint Grégoire de Nazianze se montre également sévère à l'égard de ces derniers. *Orat.*, I, *P. G.*, t. XXXV, col. 407 sq. ; *Orat.*, XXI, *P. G.*, t. XXXV, col. 1081 sq. Saint Jérôme ne s'est pas contenté de jeter le cri d'alarme dans sa lettre LXIX, 9, *ad Oceanum*, *P. L.*, t. XXII, col. 663 : *Heri catechumenus, hodie pontifex ; heri in amphitheatro, hodie in ecclesia ; vespere in circo, mane in*

semble pas autoriser les exceptions, mais l'élection de saint Ambroise n'était cependant pas en désaccord avec le canon apostolique qui prévoit que quelques cas exceptionnels peuvent se produire. « Il ne convient pas que celui qui n'a pas encore été éprouvé, soit
79] le docteur des autres, à moins que cela n'arrive par une grâce divine toute particulière [1]. » L'expression du canon de Nicée ψυχικόν τι ἁμάρτημα n'est pas facile à expliquer. Quelques-uns la rendent par

altario ; *dudum fautor histrionum, nunc virginum consecrator* ; dans le *Lib. I, adv. Jovinianum* le même Père rend raison des causes de cet abus dont il trouve la source dans le choix fait pour l'épiscopat et le sacerdoce de personnes engagées dans les liens du mariage et les charges du monde. Une rivalité ouverte existait fréquemment entre prélats célibataires et prélats mariés. Parmi tant de cas abusifs qui auront provoqué les décisions des conciles et les remontrances des papes quelques-uns nous sont connus et font exception dans l'ensemble, par exemple : saint Cyprien de Carthage, *Judicio Dei et plebis favore ad officium sacerdotii et episcopatus gradum adhuc neophytus et ut putabatur, novellus electus est .. Quamvis in primis fidei suæ adhuc diebus, et rudi vitæ spiritualis ætate, sic generosa indoles reluceret ; ut etsi nondum officii spe tamen fulgore resplendens, imminentis sacerdotii totam fiduciam polliceretur.* Pontius, *Vita Cypriani*, n. III, *P. L.*, t. III, col. 1545. Quant à saint Ambroise, il n'était pas même néophyte lorsqu'il fut proclamé par le peuple évêque de Milan. Le canon 2 de Nicée renouvelé et fortifié à Sardique s'opposait à cette élection et on sait par la lettre de saint Ambroise à l'Église de Verceil qu'il ne l'ignorait pas : *quam resistabam ne ordinarer ! Postremo cum cogerer, saltem ordinatio protelaretur. Sed non valuit præscriptio, prævaluit impressio. Tamen ordinationem meam Occidentales episcopi judicio, Orientales etiam exemplo probarunt. Et tamen neophytus prohiberetur ordinari, ne extollatur superbia.* S. Ambroise, *Epist.*, LXIII, n. 65, *P. L.*, t. XVI, col. 1258. L'exemple emprunté par l'évêque de Milan aux évêques orientaux est celui de Nectaire, sénateur, mais seulement catéchumène, nommé par Théodose évêque de Constantinople et agréé pour tel par le concile. On pourrait rapporter d'autres exemples non moins instructifs, comme sont l'ordination d'Eusèbe de Césarée (cf. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XVIII, 33, *P. G.*, t. XXXV, col. 1028), de Synésius (*Epist.*, LVII, CV, *P. G.*, t. LXVI, col. 1384, 1481), de Pinianus (H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, 1904, t. II, p. 61-62), de Thalassius (Socrate, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XLVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 840) ; de saint Grégoire de Nazianze, *Carmen de episcopis*, vers 155-174, 380, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1177 sq., 1193 ; et d'Alexandre de Comanes (S. Grégoire de Nysse, *Vita S. Gregor. Thaumat.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 893 sq.). Le V[e] concile d'Orléans, tenu en 549, prescrit de n'élever à l'épiscopat aucun laïque qui n'ait passé au moins une année sous la discipline intellectuelle d'hommes savants et connus pour leur doctrine. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 131.

1. *Canon* 80 (= 81) : Τὸν ἐξ ἐθνικοῦ βίου προσελθόντα καὶ βαπτισθέντα ἢ ἐκ φαύλης διαγωγῆς οὐ δίκαιόν ἐστι παραυτίκα προχειρίζεσθαι ἐπίσκοπον· ἄδικον γὰρ τὸν μηδὲ πρόπειραν ἐπιδειξάμενον ἑτέρων εἶναι διδάσκαλον· εἰ μήπου κατὰ θείαν χάριν τοῦτο γίνεται. (H. L.)

les mots latins *animale peccatum* [1], croyant que le concile a ici surtout en vue les péchés de luxure ; mais, ainsi que Zonaras l'a remarqué toutes les fautes sont des ψυχικὰ ἁμαρτήματα. Il faut donc entendre le passage en question d'un péché capital et très grave ; c'est ce que montre la peine de la déposition qui y est attachée [2].

On a été scandalisé par ces mots : εἰ δὲ προϊόντος τοῦ χρόνου, c'est-à-dire, « Si dans la suite, » etc., ce qui voudrait dire que celui-là seul qui a été trop tôt ordonné est menacé de la déposition, s'il vient à commettre une faute ; mais le canon est conçu et doit être compris d'une manière générale : il s'applique à tous les autres clercs et semble suggérer une plus grande sévérité à l'égard de ceux qui ont été hâtivement ordonnés. On a tenté d'expliquer ce texte de la manière suivante : « Si l'on vient à savoir que celui qui a été ordonné hâtivement s'est rendu coupable avant son baptême d'une faute grave, il doit être déposé. » C'est le sens donné par Gratien [3], mais c'est faire violence au texte que de traduire ainsi. Voici, je crois, le sens général du canon, et en particulier celui de ce passage : « A l'avenir, on ne doit baptiser ou ordonner personne prématurément. Quant à ceux qui sont déjà ordonnés (sans distinguer entre ceux qui l'ont été régulièrement et ceux qui l'ont été trop tôt), la règle est qu'ils doivent être déposés s'ils commettent une faute grave. Ceux qui, se rendant coupables de désobéissance vis-à-vis de ce grand concile, se laissant ou bien ordonnant les autres prématurément, sont menacés de la déposition par ce fait même et pour cette seule faute. » Nous pensons que les derniers mots du canon peuvent s'entendre aussi bien de celui qui est ordonné que de celui qui fait l'ordination.

Can. 3.

Ἀπηγόρευσεν καθόλου ἡ μεγάλη σύνοδος μήτε ἐπισκόπῳ μήτε πρεσβυτέρῳ μήτε διακόνῳ μήτε ὅλως τινὶ τῶν ἐν τῷ κλήρῳ ἐξεῖναι συνείσακτον ἔχειν, πλὴν εἰ μὴ ἄρα μητέρα ἢ ἀδελφὴν ἢ θείαν, ἢ ἃ μόνα πρόσωπα πᾶσαν ὑποψίαν διαπέφευγε [4]. [380]

1. Nous avons vu plus haut que la version syriaque donne formellement ce sens. (H. L.)

2. Hefele, dans la 2e édition, mentionne une interprétation de Nolte ; celui-ci proposait de lire Ψυχοντόνον, c'est-à-dire « occasionnant la mort de l'âme ».

3. *Decretum Gratiani*, dist. XLVIII, c. 1. Ce n'est pas Gratien qui est en cause, mais l'*Hispana* qui donne ici une mauvaise lecture. L'édition romaine dit qu'il faut lire *procedente* mais qu'on n'a pas changé à cause de la glose, cf. Friedberg, *op. cit*, p. 174. (H. L.)

4. La traduction copte de ce canon a été donnée par Zoëga, elle a été étudiée par Ch. Lenormant, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, 1853, t. XIX, 2e part.,

Le grand concile a défendu absolument aux évêques, aux prêtres, aux diacres, en un mot à tous les membres du clergé, d'avoir (avec eux)

p. 246. Nous avons parlé plus haut, p. 201, note 2, des « sœurs agapètes » que les écrivains occidentaux désignaient communément sous le nom de *mulieres* (et *sorores*) *subintroductæ*. Cet abus scandaleux remontait à Paul de Samosate qui paraît en avoir donné le premier un exemple public. Le concile d'Elvire, canon 27ᵉ, et le concile d'Ancyre, canon 19ᵉ, avaient pris des mesures contre cet abus. L'emploi du terme συνείσακτον exclut l'épouse légitime. Les diverses autres appellations ne sont pas moins expressives : *mulier extranea, spiritualis soror, subintroducta*. Saint Épiphane, *Hæres*, XLIII, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 847, n'est pas moins significatif quand il appelle ces femmes *agapetæ* et saint Jérôme, *Epist.*, XXII, 14, *P. L.*, t. XXII, col. 402, *agapetarum pestis*. Saint Basile, *Epist.*, LV, *P. G.*, t. XXXII, col. 401, fait mention formelle du canon 3ᵉ de Nicée. Les orientaux remarquèrent de bonne heure que le présent canon ne disait rien de l'épouse et, favorables comme ils l'étaient au mariage des prêtres, ils ont prétendu donner de ce canon un commentaire authentique par l'anecdote relative au rôle joué par saint Paphnuce au concile lors de la discussion du célibat sacerdotal. Nous étudierons ailleurs la valeur historique de cet incident sur la réalité duquel on a élevé des doutes graves ; quoiqu'il en soit des conclusions auxquelles nous serons amenés, il reste intéressant de voir comment s'exprime un texte égyptien, c'est-à-dire écrit dans la langue et le pays de saint Paphnuce et offrant une rédaction assez notablement différente du texte grec pour qu'on soit en droit d'y voir l'influence des pratiques ou des préoccupations locales. Voici la rédaction d'après le ms. Borgia, rédaction comportant une lacune : **ετβε πετϫι ηϩεηсϩιмε ѐϩογη ѐπεγнι εтρεγϭω ππмαγ. αγηοϭ ηсγηϩοδοс ετε πεсϩωβ ѐβολϩπ ογϣωωτ ѐβολ. ϫε ηπεεπιскοποс ογτε πρεсβγτεροс. . . . . ϩπ. . . .ϩγπο. . . . .ροογ :** Zoëga, *Catalogus*, p. 242, ligne 12 sq. Zoëga avait l'excellente habitude de mesurer exactement les lacunes ; leur étendue est donc un premier indice précieux ; en outre, après le dernier mot se trouve le signe de ponctuation (:) marquant la fin d'un alinéa, ce qui permet d'affirmer que la rédaction égyptienne ne possédait pas la phrase explicative que nous lisons dans le texte grec : πλὴν εἰ μὴ ἄρα μητέρα κ. τ. λ. Ch. Lenormant a proposé une restitution complète du canon en basant les parties conjecturales sur l'étendue des lacunes. Cette restitution, malgré l'intérêt qu'elle présente et ses chances très sérieuses d'exactitude, ne peut toutefois s'imposer absolument faute de savoir 1° la forme adoptée par l'écrivain copte pour la transcription du verbe ὑποδέχομαι ; 2° le futur négatif employée pour exprimer la prohibition contenue dans le second membre de phrase. Quoi qu'il en soit voici cette restitution : **..ϫε ηπεεπιскοποс ογτε πρεсβγτεροс (н διαкοηοс н λααγ ππεкλнροс ερε) ϩπ(с ϩιмε ογηα) ϩγπο(λοχεγ απ ѐ)ροοс.** La traduction complète du 3ᵉ canon, rendue littéralement, serait celle-ci : *De iis qui recipiunt mulieres in domos suas ut habitent cum eis. magna synodus prohibuit hanc strictissime, ne quoad episcopos, neque presbyteros, aut diaconos, aut ullum e clero fæminæ recipiantur ab eis.* La rédaction égyptienne constitue, on le voit, une aggravation du texte grec de Nicée. L'interdiction de tout commerce avec les

une sœur agapète, à moins que ce ne fût une mère, une sœur, une tante, ou enfin les seules personnes qui échappent à tout soupçon.

Dans les premiers siècles de l'Église, quelques chrétiens, clercs ou laïques, contractèrent avec des personnes non mariées une sorte de mariage spirituel. Ceux qui étaient ainsi unis habitaient ensemble, il est vrai, mais ils n'avaient entre eux qu'un commerce spirituel, ils s'encourageaient mutuellement dans la pratique de la vie chrétienne [1]. On les désignait ordinairement sous le nom de συνείσακτοι, ἀγαπηταὶ et *sorores*. Plus tard ces unions occasionnèrent des chutes graves ; aussi l'Église les défendit-elle très expressément, et même sous des peines plus sévères que celles dont elle punissait le concubinage. Il arrivait que des chrétiens qui n'auraient jamais osé vivre en concubinage, se laissaient aller à contracter une de ces unions spirituelles et se perdaient de cette manière. Le canon de Nicée défend ces sortes d'union et le contexte montre que les Pères n'ont pas seulement en vue ces cas particuliers ; l'expression συνείσακτος doit s'entendre de toute femme qui est *introduite* (συνείσακτος) dans la maison d'un clerc pour y demeurer. Si le mot συνείσακτος ne désignait que l'épouse dans ce mariage spirituel, le concile n'aurait pas dit : « aucune συνείσακτος en dehors de la mère, etc. » La mère pas plus que la sœur ne pouvaient contracter avec le clerc cette union spirituelle ; le sens de la défense est donc celui-ci : « Aucune femme ne doit habiter dans la maison d'un clerc ; si ce n'est la mère, » etc... C'est parce que ce sens se présente naturellement à l'esprit que plusieurs auteurs anciens ont lu dans le texte grec ἐπείσακτον au lieu de συνείσακτον, par exemple l'empereur Justinien dans ses *Novelles* 123 (c. 29) et Rufin dans sa traduction de ce canon [2]. Plusieurs conciles, entre autres celui de Tours (c. 11) et le 4e de Tolède (c. 42), ont accepté cette leçon, mais à tort, comme le prouvent les meilleurs manuscrits grecs. Beveridge, saint Basile et Denys le Petit lisent comme nous συνείσακτον. [3] On se [381]
demande quel est le sens des derniers mots de ce canon, et si le

femmes est absolue. L'adoucissement qui autorise, dans la maison du prêtre, la présence des femmes dont la cohabitation ne peut causer aucun soupçon a disparu devant une interprétation plus rigoureuse. (H. L.)

1. Saint Jean Chrysostome, Πρὸς τοὺς ἔχοντας παρθένους συνεισάκτους, *P. G.*, t. XLVII, col. 495 ; Beveridge, *Synodicon*, p. 46.

2. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. XXI, col. 472.

3. Beveridge, *Synodicon*, p. 45-46.

concile permet que toutes les personnes à l'abri du soupçon puissent demeurer dans la maison d'un clerc. C'est le sens adopté par Gratien et par le *Corpus juris canonici*[1]. Mais peut-être la véritable explication est-elle celle-ci : « et ses sœurs et ses tantes ne pourront rester que si elles sont à l'abri de tout soupçon. » Van Espen explique ainsi le texte[2], mais ce sens ne paraît pas tout à fait d'accord avec l'original.

Une autre question s'élève au sujet de ce canon, c'est à savoir s'il suppose le mariage des prêtres, ou bien s'il ordonne le célibat ; en ce dernier cas les femmes légitimes des clercs seraient comprises dans le terme συνείσακτοι. Cette seconde opinion, qui est celle de Bellarmin, n'est pas fondé, car les συνείσακτοι sont interdites à tous les clercs sans exception et nous savons qu'à cette époque les minorés avaient le droit de se marier. Il faut reconnaître que d'après ce canon la pratique du célibat était déjà très répandue dans le clergé ; c'est une remarque faite par Fuchs[3] et par Noël Alexandre[4]. La question du célibat des prêtres sera traitée quand nous raconterons l'histoire de Paphnuce.

CAN. 4.

Ἐπίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ καθίστασθαι· εἰ δὲ δυσχερὲς εἴη τὸ τοιοῦτο, ἢ διὰ κατεπείγουσαν ἀνάγκην ἢ διὰ μῆκος ὁδοῦ, ἐξάπαντος τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους, συμψήφων γινομένων
2] καὶ τῶν ἀπόντων καὶ συντιθεμένων διὰ γραμμάτων, τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι· τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων δίδοσθαι καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ[5].

L'évêque doit être choisi par tous ceux (les évêques) de l'éparchie (province) ; si une nécessité urgente, ou la longueur du chemin s'y oppose

1. C'est le sens adopté par la version de Denys le Petit insérée au décret de Gratien, *Corp. jur. canonici*, dist. XXII, c. 16 : *Interdixit per omnia sancta synodus, non episcopo, non presbytero, non diacono vel alieni omnino, qui in clero est, licet subintroductam habere mulierem, nisi forte aut matrem, aut sororem, aut amitam, aut etiam idoneas personas, quæ fugiant suspiciones*. (H. L.)

2. Van Espen, *Commentarius*, p. 88.

3. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, in-8, Leipzig, 1780, part. I, p. 392.

4. Natal. Alexander, *Hist. eccles.*, edit. Venetiis, 1778, sæc. IV, dissert. XIX, propos. II, p. 392.

5. Texte copte dans Pitra, *Spicil. Solesmense*, t. I, p. 526. La dernière phrase de ce canon offre une grande importance pour l'histoire de l'ancienneté des métropoles ecclésiastiques et des droits des métropolitains. (H. L.)

trois (évêques) au moins doivent se réunir et procéder à la cheirotonie (sacre), munis de la permission écrite des absents. La confirmation de ce qui s'est fait revient de droit dans chaque éparchie, au métropolitain.

L'Église n'était pas obligée en principe de modeler ses divisions territoriales sur celles des États ou des provinces. Cependant elle a souvent adopté ces délimitations civiles pour faciliter la conduite des affaires et pour ne pas rompre avec des habitudes reçues. Les apôtres prêchent assez souvent dans les principales villes d'une province avant de passer dans une autre province. Ils considèrent alors les fidèles de cette province comme formant une communauté, une sorte de personne morale. Nous voyons, par exemple, saint Paul écrire « à l'Eglise de Dieu de Corinthe et à tous les fidèles de l'Achaïe » [1] il unit donc dans sa pensée tous les chrétiens de l'Achaïe, et à la tête des églises de cette province, il place celle de Corinthe, qui en est le chef-lieu politique. Il adresse de même une autre de ses lettres « aux Églises de Galatie » [2], unissant encore dans sa pensée toutes les communautés de cette province civile [3]. Le résul-

1. II Cor. I, 1 : τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ. (H. L.)

2. Gal., I, 2 : ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας. (H. L.)

3. Les documents apostoliques offrent un autre argument, bien plus curieux. La première épître de saint Pierre porte la suscription suivante : Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσιας, καὶ Βιθυνίας. Cette division est exactement la division provinciale de l'empire romain ; ainsi, dès l'origine on rencontre la tendance à superposer le tracé des circonscriptions ecclésiastiques sur le tracé des circonscriptions civiles. Saint Paul, Rom., XV, 25, 26, parle des Églises de Macédoine et d'Achaïe séparément ; les provinces dont Thessalonique et Corinthe étaient les métropoles se distinguaient civilement l'un de l'autre. L'Apocalypse est adressée à sept Églises faisant partie de la province d'Asie dont Éphèse était la métropole ; c'est aussi Éphèse qui est la première nommée des sept Églises. La première épître aux Thessaloniciens est adressée à l'Église de la métropole à celle-ci de la communiquer dans le reste de la province : Περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας οὐ χρείαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν... καὶ γὰρ ποιεῖτε αὐτὸ εἰς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ, I Thess., IV, 9-10. On trouverait au besoin une confirmation de ce qui précède dans l'envoi des lettres aux Églises de Philippes et de Colosses. Ni l'une ni l'autre de ces deux villes n'était métropole civile et en effet, saint Paul prescrit aux Colossiens de communiquer leur épître à l'Église de la métropole dont ils dépendaient civilement : Laodicée (Coloss., IV, 15-16) ; il adresse la lettre aux Philippiens, dont la ville dépendait civilement de Thessalonique, à tous les évêques de la province de Macédoine. Ce même usage reparaît dans la première épître de saint Clément aux Corinthiens. Corinthe était métropole de l'Achaïe, or on lit dans la suscription :... τῇ Ἐκκλησίᾳ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον,

tat fut que les évêques d'une même province se considérèrent de très bonne heure comme ayant entre eux un certain lien, et l'évêque

ce qui comprend la ville et le pays d'alentour. On a soutenu de nos jours la théorie de la non-coïncidence des circonscriptions civiles et des circonscriptions ecclésiastiques, mais nous ne croyons pas que cette question soit susceptible d'être résolue par des affirmations générales. Ce n'est pas du premier coup, en abordant dans un pays, que les prédicateurs de l'Évangile et le noyau hiérarchique qui s'installa à la suite des premiers progrès accomplis et des premiers établissements fondés, purent songer à une répartition territoriale en vue de l'avenir. L'évangélisation ne commençait pas par les bourgades isolées, mais par les villes où débarquaient les évangélistes : Antioche, Éphèse, Thessalonique, Corinthe, Rome, etc., ensuite de proche en proche. Le nombre des convertis et la prospérité des communautés étaient généralement en rapport avec l'importance des localités. Manifestement il n'était pas au pouvoir des supérieurs de la hiérarchie chrétienne d'attribuer à un village une situation supérieure à celle de la grande ville ; il fallait accepter les choses telles qu'on les trouvait et ne pas songer à refaire la division des provinces. Une autre raison fut qu'en prêchant dans les grandes villes et y établissant des évêques, ceux-ci faisaient profiter leur ministère apostolique du mouvement administratif et économique qui amenait les provinciaux dans la métropole. Le livre des Actes, xix, 10, insinue quelque chose en ce genre quand il nous dit que saint Paul, dans les deux années qu'il demeura à Ephèse, métropole de la province d'Asie-Mineure, répandit l'évangile dans la province entière : τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ ἔτη δύο, ὥστε πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου, Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας. C'est là un fait dont nous avons une attestation contemporaine. Un nommé Démétrius, orfèvre établi à Éphèse, observait que l'influence de Paul s'étendait non seulement sur Éphèse, mais sur l'Asie-Mineure presque entière, *Act.*, xix, 26 : θεωρεῖτε καὶ ἀκούετε ὅτι οὐ μόνον Ἐφέσου ἀλλὰ σχεδὸν πάσης τῆς Ἀσίας ὁ Παῦλος οὗτος πείσας μετέστησεν ἱκανὸν ὄχλον, λέγων ὅτι οὐκ εἰσὶν θεοὶ οἱ διὰ χειρῶν γινόμενοι. Bien qu'il nous semble difficile d'interpréter dans le sens des textes groupés dans cette note le passage suivant, Rom., i, 8 : ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ ; il peut en être rapproché à la rigueur. Pendant la période post-apostolique et les temps qui ont suivi, on croit observer l'application du même système. En Gaule, Lyon, capitale du *conventus Galliarum*, est aussi de très bonne heure le siège central du christianisme et distinguée entre toutes : διαφανέσταται ἐκκλησίαι. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. i, *P. G.*, t. xx, col. 408. La métropole ecclésiastique de Lyon-Vienne (L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de la Gaule*, t. i, préf.) s'était comme instinctivement insérée dans la métropole civile dont parle Eusèbe, *loc. cit.* : ἧς μητροπόλεις ἐπίσημοι καὶ παρὰ τὰς ἄλλας τῶν αὐτόθι διαφέρουσαι βεβόηνται, Λούγδουνος καὶ Βίεννα. En Afrique, le christianisme s'est d'abord implanté à Carthage, nous ne savons rien de plus (H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, 1904, t. i, p. 34 sq.) ; en Espagne, peut-être l'évangélisation a-t-elle commencé par la région limitrophe de la Tarraconaise et de la Bétique, là où la prospérité avait fait sortir du sol les agglomérations les plus importantes. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, 1905, p. 30. Une curieuse attestation est fournie par le concile de Turin, vers 397. On sait que ce concile eut à vider la querelle intermi-

de la métropole acquit aussi insensiblement une sorte de prééminence sur ses collègues de la province ; cette prééminence pouvait n'être basée dans quelques cas que sur l'importance civile de la métropole. Mais il ne faut pas oublier que souvent aussi la métropole était la première ville de la province qui avait reçu la bonne nouvelle de l'Évangile, et elle l'avait fait connaître ensuite aux autres villes de la province [1]. C'est surtout l'importance civile qu'a

nable soulevée par la compétition des villes d'Arles et de Vienne au sujet de la primatie. Le concile décida que la prééminence d'honneur devait appartenir à celle des deux villes qui pourrait justifier qu'elle était la plus ancienne métropole civile. *Illud inter episcopos urbium Arelatensis et Viennensis a sancta synodo definitum est, ut qui ex eis approbaverit suam civitatem esse metropolim, is totius provinciæ honorem primatus obtineat, et ipse juxta canonum præceptum ordinationum habeat potestatem.* Arles invoquait le transfert récent dans ses murs de la sublime Préfecture de toutes les Gaules, mais Vienne était l'ancien chef-lieu de la Viennoise, siège du vicaire des sept provinces méridionales. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 958 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 859. (Nous reviendrons sur ce concile de Turin et rendrons compte des discussions soulevées dans ces dernières années.) On sait assez le sujet du conflit toujours renaissant provoqué par les empereurs et les patriarches de Constantinople réclamant pour le siège de cette capitale une importance égale à celle du siège établi à Rome, l'ancienne capitale. Une pensée semblable inspire le canon 17e du concile de Chalcédoine qui prescrit qu'à l'avenir les métropoles civiles d'érection récente deviennent par le fait métropoles ecclésiastiques (Labbe, *Conc.*, t. IV, col. 764) ; le canon 28e est encore plus décisif puisqu'il assure que quand il n'y aurait pas eu d'autres raisons pour élever l'Église romaine au-dessus de toutes les autres Églises chrétiennes que la majesté de la ville de Rome, cette raison eût été légitime. Labbe, *Conc.*, t. IV, col. 769. On peut tenir d'une manière générale, et sauf exceptions, que les métropoles civiles ont déterminé la plupart des métropoles ecclésiastiques. (H. L.)

1. Comme il était naturel que les communautés fondées par l'Église établie dans la métropole recourussent à celle-ci dans leurs difficultés, l'habitude se trouva établie de considérer l'Église-mère comme source de la tradition doctrinale et disciplinaire. Tertullien, *De præscript.*, c. XXXVI, *P. L.*, t. I, col. 59, nous montre le fonctionnement le plus ancien de cette institution encore embryonnaire : *Age jam qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuæ. Percurre Ecclesias apostolicas apud quas ipsæ adhuc cathedræ apostolorum suis locis præsident, apud quas ipsæ authenticæ litteræ eorum recitantur... Proxima est tibi Achaia : habes Corinthum. Si non longe es a Macedonia ; habes Philippos ; habes Thessalonicenses. Si potes in Asiam tendere, habes Ephesum : si autem Italiæ adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas præsto est.* Il est presque superflu de rappeler la célèbre lettre du pape Innocent Ier à Decentius de Gubbio, lettre qui revendique pour l'Église de Rome le droit d'imposer ses usages à toutes les Églises fondées par elle : *oportet eas hoc sequi quod Ecclesia romana custodit* (Innocent Ier, *Epist.*, XXV, *P. L.*, t. XX, col. 551 sq. Saint Léon Ier avertit Théodore de Fréjus qu'il aurait dû consulter

3] en vue le concile d'Antioche, tenu en 341, quand il dit dans son 9e canon : « Les évêques de chaque éparchie sauront que c'est l'évêque de la métropole (chef-lieu politique) qui a le soin des affaires de l'éparchie, parce que c'est à la métropole que tous se rendent pour traiter leurs affaires. » Le mot *éparchie* désigne ici bien certainement la province civile ; le concile veut faire des divisions civiles la base des divisions ecclésiastiques. Le concile de Nicée avait suivi la même voie ; il ordonne, dans ce 4e canon, que l'évêque soit choisi par les autres évêques de l'éparchie et que le métropolitain ait la direction des affaires de l'éparchie. — Ainsi le concile de Nicée acceptait la division politique comme base de la division ecclésiastique ; mais il y eut ensuite des exceptions à cette règle [1].

Le canon 4e nous apprend en outre quelle règle était suivie dans les élections épiscopales. A l'époque apostolique les apôtres choisissaient eux-mêmes les évêques. Dans les temps qui suivirent, ce choix

son métropolitain. *Sollicitudinis tuæ hic ordo esse debuerat ut cum metropolitano tuo primitus de eo, quod quærendum videbatur esse, conferres ac si id, quod ignorabat dilectio tua, etiam ipse nesciret, instrui nos pariter posceretis* ; *quia in causis quæ ad generalem observantiam pertinent... nihil sine primatibus oportet inquiri.* S. Léon, *Epist.*, CVIII, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 1011. Ce qui précède explique assez l'attribution faite aux métropolitains dans l'ordination des évêques, par le 4e canon de Nicée. Comme ils avaient envoyé et consacré les premiers évêques destinés aux villes dépendantes de la métropole, les successeurs de ceux-ci, pour témoigner qu'ils maintenaient les mêmes relations, s'imposèrent la même démarche. Saint Paul avait laissé Tite à Candie, afin d'y ordonner les évêques pour chaque ville. Tit., I, 5 : Τούτου χάριν ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ, καὶ καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην. Dans la suite nous voyons que l'évêque de Gortyne, métropole civile de l'île, était en possession du droit d'ordonner tous les évêques. C'est à ce même métropolitain de Gortyne que, dès le IIe siècle, Denys de Corinthe adressait une lettre d'admonestation destinée aux Églises de l'île de Crète. Le lien créé par l'ordination épiscopale était si grave qu'on veillait avec soin à le confondre avec celui créé par le rang de suffragant à métropolitain afin d'écarter autant que possible les occasions de conflits. Les canons 4e et 6e de Nicée, le canon 19e d'Antioche s'occupèrent de sauvegarder, en matière d'ordination épiscopale, les droits du métropolitain. Le canon 12e du concile de Carthage, tenu en 390, traite également cette question et interdit l'abus qui s'était introduit. *Placet omnibus ut inconsulto primate cujuslibet provinciæ, tam facile nemo præsumat, licet cum multis episcopis, in quocumque loco, sine ejus præcepto episcopum ordinare.* Labbe, *Concil.*, t. II, col. 1162. (H. L.)

1. Fr. Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte der Hierarchie, insbesondere zur Erläuterung des sechsten Canons des ersten allgemeinen Concils von Nicäa*, in-8, Bonn, 1853, p. 1-13.

appartient aux disciples des apôtres (ἐλλόγιμοι ἄνδρες), dit saint Clément [1]. Ainsi des hommes comme Tite et Timothée nommèrent les évêques, mais toute la communauté devait se prononcer sur ce choix, (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, dit encore saint Clément) [1]. Après la disparition de la génération apostolique cette pratique changea ; il n'existait plus d'évêques qui eussent sur les autres un ascendant aussi incontesté. Une lettre de saint Cyprien nous instruit d'une manière assez précise sur ces élections épiscopales. « Presque dans [384]
toutes les provinces, écrit-il, les choses se passent de la manière suivante : les évêques de la province les plus proches se réunissent dans la ville dont le siège est vacant. L'évêque est élu *plebe præsente* ; il faut que le peuple assiste à l'élection, car *singulorum vitam plenissime novit*. La dignité épiscopale est alors conférée *universæ fraternitatis, suffragio* et *episcoporum judicio* [2]. » Beveridge a expliqué ce passage important [3] : Les évêques de la province choisissent leur futur collègue, et la *fraternitas*, c'est-à-dire le peuple et le clergé de la

1. S. Clément, *Epist. ad Corinthios*, I, c. XLIV, édit. Funk, Tübingæ, 1887, p. 116. Ce passage est d'une grande importance pour l'histoire des élections épiscopales ; la κατάστασις revenait aux apôtres et aux évêques, la συνευδόκησις au peuple. Cf. S. Cyprien, édit. Hartel, *Epist.*, LV, 8 ; LIX, 5 ; LXVII, 4 ; LXVIII, 2 ; Origène, *Homil.*, VI, *in Leviticum*, *P. G.*, t. XII, col. 466 sq. (H. L.)

2. S. Cyprien, *Epist.*, LXVIII, édit. Hartel. Ce texte nous fait toucher à une question capitale, celle des droits respectifs du peuple et des clercs, dans les élections épiscopales. Le texte même du canon ne fait aucune allusion à la part que prenait le peuple, on peut donc se demander si ce silence est affecté et s'il équivaut à une exclusion du peuple. Balsamon, Zonaras et généralement les commentateurs grecs, suivis en cela par le Père Sirmond, soutiennent que le 4e canon de Nicée introduisait un droit nouveau en matière d'élections épiscopales, mais que ce droit n'avait point prévalu alors en Occident. Nous étudierons cette question quand nous aurons à expliquer le canon 13e du concile de Laodicée. Il suffira de faire remarquer ici en peu de mots que le concile de Nicée n'ignore et ne nie en aucune façon les droits électifs des fidèles, ainsi qu'on le voit dans Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 77 sq. Nous voyons en effet que Pierre II d'Alexandrie parle de son antagoniste Lucius comme « n'ayant pas été établi par un concile d'évêques orthodoxes, par le vote (ψήφῳ) du clergé compétent et par la demande (αἰτήσει = *suffragio*) des fidèles conformément aux règles de l'Église ». Théodoret, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1168 sq. Le pape Célestin Ier prescrit que *docendus est populus, non sequendus* ; *nos que (si nesciunt) eos quid liceat, quidve non liceat, commonere, non his consensum præbere debemus*. Labbe, *Conc.*, t. II, col. 1622. Le même pape dit d'autre part : *nullus invitis detur episcopus*, formule adoptée par le Ve concile d'Orléans. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 131. (H. L.)

3. Beveridge, *Synodicon*, p. 47.

ville, se prononce sur la sagesse du choix et le mérite de l'élu. Il me semble que Beveridge ne donne pas le sens naturel de *suffragio*, pas plus que celui de *judicio*. *Suffragium* vient de *sub* et de *frango* ; il signifie proprement *débris*, *tesson*, *écaille*, et rappelle l'écaille dont les anciens se servaient pour voter dans les assemblées du peuple. Cette expression doit donc signifier ici que le peuple, la *fraternitas*, avait le droit de voter, mais que la décision, le *judicium*, était réservée aux évêques de la province. Van Espen donne cette explication dans son droit canon : La *fraternitas*, dit-il, c'est-à-dire le clergé et le peuple de la communauté, intéressée au choix, avait le droit de présentation, les évêques, le droit de décision : ils avaient donc le rôle principal. Dans certains cas, les évêques élisaient et sacraient un candidat *sine prævia plebis electione* (par exemple dans les cas où le peuple eût certainement fait un mauvais choix). Comme dans les élections ordinaires c'était par le *judicium* des évêques qu'était conférée la dignité épiscopale, c'était aussi à eux à procéder à l'ordination du nouvel élu [1].

Le concile de Nicée définit par des règles précises le rôle des évêques qui présidaient à ces élections épiscopales. Il décida qu'un seul évêque de la province ne suffirait pas pour en nommer un autre, que trois au moins devaient se réunir. Ils procéderaient à l'élection avec la permission écrite des évêques absents, on aurait ensuite à se pourvoir de l'approbation du métropolitain. Le concile accepte donc
5] la division par métropole, il la consacre pour ce qui a trait à la nomination et à l'ordination des évêques, il accorde certains droits au

1. Le rôle des évêques est exprimé par καθίστασθαι ; cette expression est équivalente à celle-ci χειροτονίαν ποιεῖσθαι ; ainsi que nous le voyons dans la lettre synodale où τοὺς ὑπ' αὐτοῦ κατασταθέντας équivaut à τῶν ὑπ' αὐτοῦ χειροτονηθέντων. Le mot de χειροτονία perdit de bonne heure sa signification étymologique qui, analogue à ce que nous appelons aujourd'hui, le « vote à mains levées » (II Cor., VIII, 19 ; *Didaché*, n. XV), ne comporta bientôt plus aucune idée d'élection. Act., XIV, 23 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 177. Le canon 19e du concile d'Antioche et le canon 5e du concile de Laodicée emploient χειροτονεῖσθαι et χειροτονίας avec le sens d'ordination et c'est à tort que, dans ces textes, Balsamon et Zonaras s'obstinent à interpréter χειροτονία par élection. Saint Jérôme représente bien le langage de son temps lorsqu'il dit χειροτονία *id est ordinationem per impositionem manuum*. S. Jérôme, *In Isaiam*, c. LVIII, *P. L.*, t. XXIV, col. 582 sq. Philon et Évariste donnent la même interprétation que Renaudot, *Liturg. orient.*, t. I, p. 380, tient pour courante. A s'en tenir à l'époque de Nicée on peut citer χειροθετουμένους dans le canon 8e et χειρεπιθεσίᾳ dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 616 sq. (H. L.)

métropolitain; nous verrons bientôt qu'il part aussi de cette base de la division par métropoles pour régler ce qui regarde le synode provincial.

Mélétius a peut-être donné lieu à la publication de ce décret [1]. On se souvient que, sans la participation des autres évêques de la province et sans l'approbation du métropolitain d'Alexandrie il avait nommé des évêques et suscité un schisme. Le concile voulut empêcher le retour de pareils abus. On s'est demandé [2] si ce 4e canon règle seulement le choix de l'évêque ou s'il vise l'ordination du nouvel élu; nous pensons avec Van Espen qu'il s'agit aussi bien de la part prise par les évêques de la province à l'élection épiscopale que de l'ordination qui la suit.

Le 4e canon du concile de Nicée avait un précédent dans le 1er canon apostolique [3] et dans le 20e canon du concile d'Arles tenu en 314. Le canon de Nicée fut à son tour reproduit et renouvelé par plusieurs conciles, entre autres ceux de Laodicée (c. 12), d'Antioche (c. 19), IVe de Tolède (c. 19), le IIe de Nicée (c. 3); il est reproduit également dans le *Codex Ecclesiæ Afric.* (c. 13). Il a été observé dans l'Église grecque comme dans l'Église latine et inséré dans

1. C'est également la pensée de W. Bright, *The canons of the first four general councils*, 1892, p. 14. L'obligation de réunir au moins trois évêques coupait court aux ordinations impromptu, du moins le plus souvent, car les évêques mélétiens étaient nombreux en Égypte et nous connaissons le cas d'une ordination clandestine, celle de Novatien, en Italie, pour laquelle on avait pris la précaution de réunir trois évêques, Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 620. Le nombre de « trois » est un *minimum* qu'on ne pouvait pas abaisser; cependant la consécration épiscopale accomplie par deux évêques ou même par un seul n'était pas tenue pour invalide; voir le cas de l'évêque Siderius reconnu comme tel par saint Athanase. Beveridge, dans son commentaire du 1er canon apostolique : Ἐπίσκοπος χειροτονείσθω ὑπὸ ἐπισκόπων δύο ἢ τριῶν s'exprime comme il suit : *At necessitate, durissima illa domina, id postulante, canonis rigor nonnumquam relaxari potest.* Van Espen soutient la validité de l'ordination de Stenhoven par un seul évêque, lorsqu'il fut élevé au siège d'Utrecht, en 1724. En fait le 1er canon apostolique concède deux évêques consécrateurs au lieu de trois; le canon 20e du concile d'Arles exige impérieusement la présence de trois évêques. On voit le développement de l'institution dans les paroles du pape Innocent Ier : *Nec unus episcopus ordinare præsumat episcopum, ac furtivum beneficium præstitum videatur* (*Epist.*, II, 3, *P. L.*, t. XX, col. 471), paroles constitutives du droit futur qui s'affirme une fois de plus dans les instructions de saint Grégoire Ier à saint Augustin de Cantorbéry. Bède, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVII, *P. L.*, t. XCV, col. 58 sq.; W. Bright, *Chapters of early english Church history*, in-8, Oxford, 1878, p. 61. (H. L.)

2. Van Espen, *Commentarius in canones*, p. 89.

3. Voir p. 533, note 4.

toutes les collections des lois ecclésiastiques, en particulier dans le *Corpus juris canonici* [1].

Mais il reçut différentes interprétations ; les Grecs avaient appris par expérience à se défier de la participation des princes et des grands aux élections épiscopales ; aussi voulurent-ils prouver que ce canon de Nicée enlevait au peuple le droit de vote dans les élections épiscopales et réservait exclusivement cette nomination aux évêques de la province. Le VIIe concile œcuménique tenu à Nicée interprétait le canon qui nous occupe dans ce sens qu'un évêque ne peut être élu que par des évêques, et menaçait de la déposition celui qui, avec le secours de l'autorité temporelle, voudrait s'emparer
86] d'un siège épiscopal [2]. Cent ans plus tard, le VIIIe concile général portait la même ordonnance et décidait en union « avec les conciles antérieurs » que l'évêque ne pourrait être élu que par le collège des autres évêques [3]. Les commentateurs grecs, Balsamon et autres, s'inspirent principalement des décisions de ces deux grands conciles pour soutenir que le canon de Nicée retire au peuple le droit de vote dans l'élection épiscopale, et fait entièrement dépendre cette élection de la décision des évêques [4].

L'Église latine agit autrement. Il est vrai que chez elle le peuple a été aussi écarté des élections épiscopales, mais ce ne fut qu'assez tard, vers le XIe siècle [5], et ce n'est pas seulement le peuple qui a été écarté, les évêques de la province le furent aussi, et l'élection dépendit entièrement du clergé de l'église cathédrale [6]. Les Latins interprétèrent donc le canon de Nicée (assez obscur du reste) comme s'il ne disait rien des droits des évêques de la province à l'*élection* de leur futur collègue, et comme s'il ne déterminait que ces deux points : *a*) pour l'ordination d'un évêque il faut au moins trois autres évêques ; *b*) le droit de confirmation revient au métropolitain [7]. Dans l'Église latine, ce droit de confirmation passa peu à peu du métropolitain au pape, en particulier lors du concordat d'Aschaffenbourg.

1. Dist. LXIV, can. 1.
2. Conc. Nicæn. II, can. 3, dans Hardouin, *Conc. coll.*, t. IV, col. 487 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XIII, col. 419 sq.
3. Conc. Constantinopl. IV, can. 22, dans Hardouin, *Conc. coll.*, t. V, col. 909 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XIV, col. 174 sq.
4. Beveridge, *Synodicon*, p. 47.
5. Van Espen, *Jus ecclesiasticum*, part. I, tit. XIII, c. 1, n. 5.
6. *Id.*, part. I, tit. XIII, c. 2, n. 1-3.
7. Cf. Dist. LXIV ; c. 8, Decret. I, tit. VI, *De elect.*, c. 20, 32, 43.

Can. 5 [1].

Περὶ τῶν ἀκοινωνήτων γενομένων, εἴτε τῶν ἐν τῷ κλήρῳ εἴτε ἐν λαϊκῷ τάγματι, ὑπὸ τῶν καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἐπισκόπων κρατείτω ἡ γνώμη κατὰ τὸν κανόνα τὸν διαγορεύοντα, τοὺς ὑφ' ἑτέρων ἀποβληθέντας ὑφ' ἑτέρων μὴ προσίεσθαι. ἐξεταζέσθω δὲ, μὴ μικροψυχίᾳ ἢ φιλονεικίᾳ ἤ τινι τοιαύτῃ ἀηδίᾳ τοῦ ἐπισκόπου ἀποσυνάγωγοι γεγένηνται. ἵνα οὖν τοῦτο τὴν πρέπουσαν ἐξέτασιν λαμβάνῃ, καλῶς ἔχειν ἔδοξεν, ἑκάστου ἐνιαυτοῦ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν δὶς τοῦ ἔτους συνόδους γίνεσθαι, ἵνα κοινῇ πάντων τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας [387] ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένων [2], τὰ τοιαῦτα ζητήματα ἐξετάζοιτο, καὶ οὕτως οἱ ὁμο-

1. Texte copte dans Pitra, *Spicil. solesm.*, t. I, p. 527 ; texte syriaque dans P. Martin, *Anal. sacra,* t. IV, p. 455. Le texte copte présente une variante utile à relever. L'enquête dont il est parlé en vue de « s'assurer que l'évêque n'a pas porté cette sentence par étroitesse d'esprit... » doit être faite en tenant compte des dires de l'excommunié : **ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ϫⲟⲟⲩ ⲛ̄ϥϩ(ⲉⲧ) ϩⲱⲧ ⲉ̀ⲣ(ⲟⲟⲩ)**, *Episcopus mittat ut interrogat eos* (trad. Ch. Lenormant), et le questionnaire qui suit s'adresse directement à l'excommunié. Quelques expressions du texte grec doivent être expliquées : μικροψυχία employé ici pour marquer des tracasseries inspirées par un esprit mesquin se retrouve dans la lettre du pape Jules citée par saint Athanase, *Apol. contr. arianos*, n. XXI, XXXIV, XXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 289, 304, 305 ; et Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 648, emploie le terme μιχροψυχήσαντες dans le même sens de querelle mesquine. — ἀηδία correspond à notre expression « nature désagréable » ou mieux « pointilleuse ». — ἀποσυνάγωγοι synonyme de ἀκοινώνητοι. Cf. Joa., IX, 22. Cette phrase renferme une curieuse psychologie épiscopale et il y a lieu d'en rapprocher ce que nous apprend saint Augustin, *Epist.*, CCL, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1066, d'une excommunication promulguée avec une hâte inconvenante par un jeune évêque. Les conciles d'Agde, en 506, canon 2, et d'Orléans, en 549, mettent prêtres et évêques en garde contre les abus de pouvoir auxquels, sous prétexte de zèle, ils se laissent entraîner. (H. L.)

2. Ces paroles semblent autoriser à induire que les conciles provinciaux que nous avons vu réunir en Asie au IIe siècle n'étaient pas une institution régulièrement établie. Les conciles généraux admettaient la présence de clercs et de laïques ; de même les conciles provinciaux. On se rappelle qu'au concile assemblé à Antioche, en 269, contre Paul de Samosate, ce fut un prêtre, Malchion, qui argumenta contre l'hérétique ; un autre exemple plus célèbre est celui de saint Athanase qui, n'étant encore que diacre, fut l'âme du concile de Nicée ; cependant, ni l'un ni l'autre n'avaient de voix active. Le canon 5 de Nicée semble une revanche de l'épiscopat inquiet de son effacement dans les réunions provinciales où le petit nombre de membres ne devait pas toujours suffire à tirer les évêques de la médiocrité ce qui les mettait à la merci d'un diacre ou d'un prêtre éminent sans doute, mais leur inférieur dans la hiérarchie. Dans un concile général, la multitude des évêques présents était une garantie suffisante d'une représentation épiscopale distinguée. Ces conciles provinciaux étaient

λογουμένως προσκεκρουκότες τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ λόγον ἀκοινώνητοι παρὰ πᾶσιν εἶναι δόξωσι, μέχρις ἂν τῷ κοινῷ τῶν ἐπισκόπων δόξῃ τὴν φιλανθρωποτέραν ὑπὲρ αὐτῶν ἐκθέσθαι ψῆφον [1]· αἱ δὲ σύνοδοι γινέσθωσαν, μία μὲν πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς, ἵνα πάσης μικροψυχίας ἀναιρουμένης τὸ δῶρον καθαρὸν προσφέρηται τῷ θεῷ. δευτέρα δὲ περὶ τὸν τοῦ μετοπώρου καιρόν [2].

peu à peu devenus une nécessité. Peu de temps avant l'assemblée de Nicée, l'empereur Licinius, devenu ouvertement hostile au christianisme, avait interdit la tenue des synodes, sachant fort bien, comme le fait remarquer Eusèbe, *De vita Constantini*, l. I, c. LI, *P. G.*, t. XX, col. 965, qu'il était impossible de régler les affaires ecclésiastiques de quelque importance par un autre moyen. (H. L.)

1. Le terme ψῆφος n'a pas ici le sens de souhait, mais de résolution comme dans le canon 6e de Nicée, les canons 8e d'Éphèse et 28e de Chalcédoine. Quant au terme φιλανθρωποτέραν il est suffisamment éclairci par φιλανθρωπότερόν τι du canon 12e ; φιλανθρωπίας du canon 11e et du canon 16e de Chalcédoine, enfin par φιλάνθρωπων du canon 30e de Chalcédoine. (H. L.)

2. τεσσαρακοστή ; bien qu'en 325 l'observance de quarante jours de jeûne avant la fête de Pâques ne fût pas universelle. Le texte de saint Irénée cité par Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 500 sq., prouve que de son temps le jeûne pascal était réduit aux derniers jours de la semaine sainte. Au IIIe siècle, Denys d'Alexandrie dit que tous n'observent pas « les six jours de jeûne », c'est-à-dire la semaine sainte. M. Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 229. Même après la date du concile de Nicée, tandis que saint Cyrille de Jérusalem (*Procatechesis*, IV, *P. G.*, t. XXXIII, col. 340), saint Jean Chrysostome (*Contra Judæos*, III, 4, *P. G.*, t. XLVIII, col. 865 sq.), saint Augustin, (*Epist.*, LV, 32, *P. L.*, t. XXXIII, col. 220) font mention expresse du jeûne de quarante jours, Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 625, parle de trois variétés de jeûne pascal dont une seule comporte six semaines et s'étonne que tout le monde s'accorde à donner cette dénomination de τεσσαρακοστή. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1473 sq., mentionne pour sa part cinq variétés de jeûne pascal. La paraphrase arabe des canons de Nicée explique ces mots « avant le carême » par « après la fête des lumières », c'est-à-dire l'Épiphanie. Le 38e (36) canon apostolique paraît être postérieur à celui de Nicée à l'interprétation duquel il peut servir. Il s'exprime ainsi : Δεύτερον τοῦ ἔτους σύνοδος γινέσθω τῶν ἐπισκόπων, καὶ ἀνακρινέτωσαν ἀλλήλους τὰ δόγματα τῆς εὐσεβείας καὶ τὰς ἐμπιπτούσας ἐκκλησιαστικὰς ἀντιλογίας διαλυέτωσαν. ἅπαξ μὲν τῇ τετάρτῃ ἑβδομάδι τῆς πεντηκοστῆς, δεύτερον δὲ ὑπερβερεταίου δωδεκάτῃ. Ainsi ce canon fixe la date du premier des deux synodes annuels à la quatrième semaine du temps pascal et le deuxième au 10e jour du mois Hyperberetæus (= 15 octobre). Le 20e canon du concile d'Antioche *in encæniis*, en 341, fixe la première assemblée à la troisième semaine après Pâques et au 15 octobre. Les conciles tenus à Carthage sous l'épiscopat de saint Cyprien s'étaient réunis en 251, printemps ; en 252, mai ; en 253, fin de l'année ; en 254, fin de l'année ; en 256, printemps et le 1er septembre. En Occident on montra généralement peu de goût pour les deux conciles annuels, voir concile d'Hippone (Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 919) ; 2e concile d'Orléans 3e et 4e conciles de Tolède, concile de Hertford qui fixe

Pour ce qui est des excommuniés clercs ou laïques, la sentence portée par les évêques de chaque province doit avoir force de loi, conformément à la règle prescrivant que : Celui qui a été excommunié par l'un ne doit pas être admis par les autres. Il faut cependant s'assurer que l'évêque n'a pas porté cette sentence d'excommunication par étroitesse d'esprit, par esprit de contradiction ou par quelque sentiment de haine. Afin que cet examen puisse avoir lieu, il a paru bon d'ordonner que dans chaque province on tînt deux fois par an un concile, qui se composera de tous les évêques de la province ; ils feront toutes les enquêtes nécessaires pour que chacun voie que la sentence d'excommunication a été justement portée pour une désobéissance constatée et jusqu'à ce qu'il plaise à l'assemblée des évêques d'adoucir ce jugement [1]. Ces conciles devront se tenir l'un avant le carême, pour que, ayant éloigné tout sentiment peu élevé, nous puissions présenter à Dieu une offrande agréable, et le second dans l'automne [2].

l'assemblée annuelle pour l'Angleterre au 1er mai. Bède, *Hist. eccles.*, l. IV, c. v, *P. L.*, t. xcv, col. 180 sq. Le terme δῶρον que nous rencontrons dans la dernière phrase du canon 5e est traduit en latin par *munus*, en copte par **ⲡⲡⲁⲱⲣⲟⲛ.** Il s'agit ici, sans hésitation possible de l'Eucharistie. Δῶρον, *oblatio*, sont les termes ordinairement employés. Cette question appartient plus particulièrement à la liturgie. (H. L.)

1. Voir *Kober*, de l'excommunication ecclésiastique, p. 188 et 221.

2. Ce canon traite deux questions bien distinctes l'une de l'autre : 1° l'état des fidèles excommuniés ; 2° la réunion bis-annuelle des conciles provinciaux. Les clercs et les laïques excommuniés par leurs évêques sont ici désignés par le terme ἀκοινώνητος. L'interdiction faite à un évêque de changer la situation créée par un autre évêque découlait comme naturellement du principe d'un épiscopat unique et unifié. S. Cyprien, *De unitate Ecclesiæ*, c. v, *P. L.*, t. iv, col. 516 ; *Epist.*, lv, n. 20 ; lxviii, n. 3, édit. Hartel. Nous avons un exemple de cette discipline dans le refus opposé par le pape Corneille à l'hérétique Félicissime qui sollicitait d'être admis à Rome à la communion tandis qu'il avait été excommunié par les évêques d'Afrique (S. Cyprien, *Epist.*, lix, 1, édit. Hartel) ; le concile d'Elvire dans son 53e canon laissait planer sur l'évêque qui se conduisait autrement la menace d'être retiré de son siège et le concile d'Arles, canon 16e, rappelait que la défense de recevoir à la communion un excommunié s'étendait à tous les diocèses sans exception *in quibuscumque locis fuerint exclusi in eisdem communionem consequantur* : la seule Église qui avait porté l'excommunication pouvait la lever. Cette discipline demeura en vigueur après le concile de Nicée ainsi qu'en témoignent trois exemples devenus classiques : 1° La lettre de saint Basile accusant réception de la sentence d'excommunication rendue par saint Athanase contre un gouverneur de la Libye et protestant que cet homme sera tenu par l'Église de Césarée pour ἀποτρόπαιος. S. Basile, *Epist.*, lxi, *P. G.*, t. xxxii, col. 416 ; rapprochez-en les derniers mots de l'*epist.* lv, *P. G.*, t. xxxii, col. 404. 2° L'interdiction faite par saint Jean Chrysostome de recevoir à la communion les « longs frères » à raison de leur excommunication par l'évêque Théophile d'Alexandrie. 3° La

Nous avons remarqué plus haut que dans ce canon le concile prend pour base la division par provinces métropolitaines, il ordonne des réunions des évêques de chaque province, et prescrit une partie des affaires à y traiter.

Avant le concile de Nicée [1], le droit ecclésiastique interdisait l'admission d'un excommunié par un autre évêque ; le 13[e] (12) canon apostolique va jusqu'à menacer cet évêque de l'excommunication. Le canon 5[e] du concile de Nicée portant que la sentence d'excommunication doit être appréciée dans un concile provincial qui a le droit de l'annuler, se trouve, sinon littéralement, au moins quant au sens, dans le 38[e] canon apostolique (36). Ce même canon apostolique
38] lique ordonne aussi très explicitement la réunion annuelle de deux conciles provinciaux, mais il ne leur assigne pas les mêmes époques que le canon du concile de Nicée. On pourrait croire tout d'abord que, d'après l'ordonnance de Nicée, le concile provincial est uniquement destiné à enquêter sur la valeur des sentences d'excommunication, mais nous voyons que le concile œcuménique tenu à Constantinople explique (c. 2) ce canon, en disant qu'il remet au concile provincial l'examen des affaires de la province.

Gélase a donné dans son histoire du concile de Nicée le texte des canons décrétés par ce concile, et nous remarquons qu'entre son texte et le nôtre il y a ici une légère différence. Notre leçon porte : « L'excommunication continue à être en vigueur jusqu'à ce qu'il paraisse bon à l'assemblée des évêques (τῷ κοινῷ) de l'adoucir. » Gélase écrit au contraire : μέχρις ἂν τῷ κοινῷ ἢ τῷ ἐπισκόπῳ κ. τ. λ. [2], c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il paraisse bon à l'assemblée des évêques ou à l'évêque (qui a porté la sentence) etc... Denys le Petit a aussi adopté cette variante, comme le prouve sa traduction [3]. Elle ne

lettre circulaire de Synesius de Ptolémaïs à tous les évêques pour leur faire savoir qu'il a prononcé l'excommunication contre Andronicus, gouverneur de la Pentapole et pour déclarer que quiconque par mépris pour l'Église de Ptolémaïs et la tenant pour une Église peu importante, recevra ceux qu'elle a rejetés de son sein, sera atteint par la même sentence. Synesius, *Epist.*, LVIII, *P. G.*, t. LXVI, col. 1400. On trouve une confirmation nouvelle dans la conduite de Dioscore d'Alexandrie qui reçut à sa communion Eutychès dont il ignorait l'excommunication par Flavien de Constantinople. (H. L.)

1. Voir p. 533, note 4.

2. Gélase de Cyzique, *Historia conc. Nicæni*, l. II, c. XXXI, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 894. Philon et Evariste ont rendu le texte par : *in commune aut episcopo.* On comparera utilement à ce passage le canon 2[e] du concile de Constantinople et le canon 19[e] du concile de Chalcédoine. (H. L.)

3. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 679.

change pas du reste essentiellement le sens ; on comprend que l'évêque qui a porté la sentence d'excommunication ait le droit de la mitiger. Mais la variante adoptée par la *Prisca*[1] dénature le sens du canon : la *Prisca* n'a pas τῷ κοινῷ, mais seulement ἐπισκόπῳ ; c'est sous cette forme altérée que ce canon a passé dans le *Corpus juris canonici*[2]. La dernière partie du canon, celle qui a trait aux conciles provinciaux, a été insérée par Gratien[3].

Can. 6.

Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν· ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις· καθόλου [389] δὲ πρόδηλον ἐκεῖνο, ὅτι εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον· ἐὰν μέντοι τῇ κοινῇ πάντων ψήφῳ, εὐλόγῳ οὔσῃ καὶ κατὰ κανόνα ἐκκλησιαστικὸν, δύο ἢ τρεῖς δι' οἰκείαν φιλονεικίαν ἀντιλέγωσι, κρατείτω ἡ τῶν πλειόνων ψῆφος[4].

Que l''ancienne coutume en usage en Égypte, dans la Libye et la Pentapole soit maintenue c'est-à-dire que l'évêque d'Alexandrie conserve juridiction sur toutes (ces provinces), car il y a le même rapport que pour l'évêque de Rome. On doit de même conserver aux Églises d'Antioche et des autres éparchies (provinces) leurs anciens droits.

1. Mansi, *op. cit.*, t. vi, col. 1127 : *quamdiu episcopo.*

2. Causa XI, quæst. iii, c. 73. C'est l'*Hispana* qui omet τῷ κοινῷ. Le canon est tout entier dans le Décret de Gratien d'après l'*Hispana* ; la 1re partie : Causa XI, q. III, can. 73 ; la fin : dist. XVIII, c. 3. Voir la note de l'*editio romana* dans Friedberg, *op. cit.*, col. 663. (H. L.)

3. Distinct. XVIII, c. 3.

4. Saumaise, *De Ecclesiis suburbicariis epistola*, 1620 ; J. Sirmond, *Censura conjecturæ anonymi de suburbicariis regionibus et Ecclesiis*, et *Adventoria de Ecclesiis suburbicariis* ; Saumaise, *Eucharisticon pro adventoria* ; Sirmond, *Propemticon de suburbicariis ;* Launoi, *De recta Nicæni can. 6 intelligentia ;* Schlestrate, *Antiquitas Ecclesiæ*, t. ii, dissert. VI : *De jure patriarchatus romani*, p. 409 sq. ; Dartis, *De ordinib. et dignit. Eccles.*, Parisiis, 1648, l. III, c. i, p. 118 sq. ; P. de Marca, *De concordia sacerd. et imperii*, l. I, c. iii, p. 9 ; Thomassin, *Ancienne discipline de l'Église*, c. iii, p. 18 ; Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, sæc. iv, dissert. XX, t. vii, p. 520 sq., 533 sq. ; Bianchi, *Della potestà della politia della Chiesa*, t. iii, p. 120 ; t. v, p. 1, 41 sq. ; Chr. Lupi, *Synod. gener.*, t. i, conc. Nicæn., can. 6, p. 244 ; Catalani, *Concil. œcumen.*, t. i, p. 78 ; Lupoli, *Prælect. per Eccles.*, t. ii, p. 257 ; Devoti, *Jus canon. univers.*, t. i, c. x, p. 203 ; Bennetti, *Privil. S. Petri*, t. iv, p. 63 ; Philipps, *Kirchenrecht*, t. ii, p. 35 ; Fr. Maassen, *Der Primat*, etc., voir titre complet p. 555, note 1. (H. L.)

Il est bien évident que si quelqu'un est devenu évêque sans l'approbation du métropolitain, le concile lui ordonne de renoncer à son épiscopat. Mais l'élection ayant été faite par tous avec discernement et d'une manière conforme aux règles de l'Église, si deux ou trois font de l'opposition par pur esprit de contradiction, ce sera la majorité qui l'emportera.

I. Les canons 4 et 5 avaient déterminé les droits des conciles provinciaux et des métropolitains ordinaires, le 6e canon [1] va main-

1. Ce canon quoique incomplet dans le texte copte (Pitra, *Spicil. Solesm.*, t. I, p. 528) y offre une réelle importance malgré le dédain que Hefele affecte pour l'opinion de Ch. Lenormant qu'il paraît avoir négligé de lire dans les *Mém. de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XIX, 2e partie, p. 250. Ce 6e canon de Nicée est le plus important de tous et le texte grec est suffisamment fixé pour ne pas laisser place à d'hésitation. Le texte syriaque publié et traduit par P. Martin, *Analecta sacra*, t. IV, p. 455 et note 4, ne présente rien de considérable. Le texte copte s'arrête avant que la transcription du canon soit achevée, mais la lacune ne commence qu'après les phrases essentielles. La version latine de Denys le Petit est ainsi conçue : *Antiqua consuetudo servetur per Ægyptum, Libyam et Pentapolim, ita ut Alexandrinus episcopus horum omnium habeat potestatem : quia et urbis Romæ episcopo pariter mos est. Similiter autem et apud Antiochiam, cæterasque provincias, suis privilegia serventur Ecclesiis.* La paraphrase arabe publiée par Turrianus, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 955, donne l'interprétation conforme que voici : « Il a été établi que l'évêque de l'Égypte, c'est-à-dire le patriarche d'Alexandrie, présiderait et aurait puissance sur toute l'Égypte et sur tous les lieux, cités et villes qui l'environnent. Et parce que, de même que l'évêque de Rome, c'est-à-dire le successeur de saint Pierre, apôtre, a puissance sur toutes les cités et tous les lieux qui sont autour d'elle, de même l'évêque d'Antioche, c'est-à-dire le patriarche, a puissance sur toute cette province ; et dans les autres lieux, on doit également observer ce qui a été établi par le passé. » On s'explique sans peine que ce canon qui établissait l'égalité des juridictions entre l'évêque de Rome et les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche ait eu de tous temps une importance capitale. Il paraît, au premier abord, servir si utilement l'ambition des évêques d'Alexandrie qu'on doit s'attendre à trouver quelque éclaircissement dans la version rédigée en Égypte. Voici ce qu'elle porte : ⲡⲥⲱⲛⲧ ⲛ̄ⲁⲣⲭⲁⲓⲟⲛ ⲙⲁⲣⲟⲩϣⲱⲡⲉ ⲉ̀ⲩⲙⲏⲛ ⲉ̀ⲃⲟⲗ. ⲛⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ̄ⲕⲏⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲧⲗⲓⲃⲩⲏ ⲙⲛ̄ ⲧⲡⲉⲛⲧⲁⲡⲟⲗⲓⲥ. ϩⲱⲥⲧⲉ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲣⲁⲕⲟⲧⲉ ⲛϥϣⲱⲡⲉ ⲉ̀ⲩⲛⲧϥ̄ ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲉ̀ϩⲟⲩⲛ ⲉ̀ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲡⲥⲱⲛⲧ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ϩⲣⲱⲙⲉ. ϩⲟⲙⲟⲓⲟⲥ ⲟⲛ ⲡⲁⲧⲁⲛⲧⲓⲟⲭⲓⲁ ⲁⲩⲱ ⲛⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲛ̄ⲉⲡⲁⲣⲭⲓⲁ. ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲛⲟϭ ⲙⲁⲣⲟⲩϩⲁⲣⲉϩ ⲉ̀ⲣⲟⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. Voici la traduction de Ch. Lenormant : *Mores antiqui stabiles permaneant (nempe) qui in Ægypto et Libya et Pentapoli, ita ut episcopus Alexandriæ hæc omnia habeat in potestate sua, quoniam hic est mos episcoporum Romæ, pariter etiam de Antiocheno et aliis provinciis, servari primatus prærogativas in Ecclesia.* « Les différences que cette version présente avec le grec, écrit

tenant s'occuper pour la reconnaître et la régulariser d'une institution d'un ordre hiérarchique plus élevé. Il faut remarquer que, d'après les paroles du concile, celui-ci n'a aucune intention d'établir une institution nouvelle. Il veut maintenir l'ancienne tradition d'après laquelle l'évêque d'Alexandrie avait juridiction sur l'Égypte (dans le sens restreint du mot), la Libye et la Pentapole. C'est évidemment une position exceptionnelle qui est reconnue et ratifiée par le

Ch. Lenormant, sont celles-ci : 1° au lieu de passer comme le grec, du substanti. ἔθος à l'adjectif σύνηθες, le traducteur égyptien emploie une seconde fois le substantif ; 2° le grec parle de l'évêque de Rome au singulier, τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ, le copte se fonde sur l'usage des *évêques de Rome ;* 3° le grec se contente de dire : κατὰ δὲ τὴν Ἀντιόχειαν, « pour ce qui concerne Antioche ; » le copte mentionne le patriarche de cette ville, celui « qui appartient à Antioche » ; 4° le grec s'exprime vaguement sur les *privilèges*, τὰ πρεσβεῖα, le copte parle expressément des degrés de la hiérarchie, **ⲛⲓⲙⲁⲛ̄ⲧⲛⲟϭ**, proprement *les grandeurs ;* 5° le grec demande que l'on conserve « aux églises leurs privilèges », le copte veut que les prérogatives de primauté « soient conservées dans *l'Eglise* ». Ces modifications, bien que légères en apparence, autorisent un changement de ponctuation dans la phrase grecque :... ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν, ὁμοίως δὲ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις, τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις. On remarque que le texte copte répète le mot **ⲥⲱⲛⲧ**, ce qui permet de supposer que l'exemplaire grec portait deux fois le mot ἔθος conjecture qui peut s'autoriser de la version de Denys le Petit ; en outre **ⲥⲱⲛⲧ** est un mot qui a pour racine **ⲥⲛ̄ⲧ**, *créer*, *former,* et ici **ⲥⲱⲛⲧ** a le sens de chose *établie, instituée,* ce que nous appelons en français une *création*. D'après la ponctuation du texte grec qui vient d'être proposée, on voit que l'infinitif σώζεσθαι lie le dernier membre de phrase à l'antépénultième, en sorte que l'avant-dernier membre joue le rôle de parenthèse. Le copte confirme cette manière de disposer le texte. En conséquence, on peut proposer, pour le canon 6e, la version suivante : « Que les anciennes lois soient observées, notamment celles qui concernent l'Égypte, la Libye et la Pentapole, de manière que l'évêque d'Alexandrie ait puissance sur toutes ces provinces, puisque c'est une loi établie par les évêques de Rome (de même que pour ce qui concerne celui d'Antioche et les autres provinces) que les prééminences soient observées dans l'Église. » Grâce à ces légères nuances : la mention des *évêques de Rome*, au pluriel et celle de *l'Église* au singulier, on découvre le dessein du rédacteur égyptien. Celui-ci était par-dessus tout préoccupé de faire reconnaître la suprématie d'Alexandrie sur ses collègues d'Égypte, de la Libye et de la Pentapole. La légitimité de cette suprématie avait sa garantie et sa loi dans les traditions de l'Église de Rome. C'est l'antiquité de cette tradition qu'indiquait l'emploi du *pluriel* dans la recension égyptienne. Ainsi l'Église de Rome confirmait la juridiction des Églises d'Alexandrie et d'Antioche et en garantissant les primaties particulières affirmait sa primatie universelle. On peut s'expliquer la parenthèse relative à la juridiction de l'évêque d'Antioche comme une sorte d'intrusion faite au moment où le texte du canon étant arrêté, on voulut donner satisfaction à une réclamation qu'on ne pouvait écarter. (H. L.)

concile. L'évêque d'Alexandrie a non seulement sous sa juridiction
90] une province civile, comme un de ces métropolitains dont le 4e canon vient de s'occuper ; mais il a plusieurs provinces. A ces provinces d'Égypte, de Libye et de Cyrénaïque ou Pentapole se rattache nécessairement la Thébaïde ou Haute Égypte, qui, en 325, était certainement sous la juridiction de l'évêque d'Alexandrie. Le concile ne la nomme pas, parce qu'il la comprend dans l'Égypte (qui, on le voit, n'a pas pour les Pères de Nicée des limites nettement établies [1]). Ces quatre provinces formaient en 325 le diocèse (division politique) de l'Égypte, entendue alors dans le sens le plus large ; quelque temps après on divisa le diocèse en six provinces : la Pentapole (*Libya superior*), *Libya inferior*, la Thébaïde, l'Égypte, l'Augustamnique (partie orientale de l'Égypte) et l'Arcadie ou l'Eptanomide (Égypte moyenne).

Le sens des premiers mots du canon est celui-ci : on doit conserver à l'évêque d'Alexandrie son ancien droit, en vertu duquel tout le diocèse d'Égypte est placé sous sa juridiction. C'est donc sans raison que le protestant Saumaise, l'anglican Beveridge et le gallican Launoy prétendent que le concile de Nicée n'accorde ici à l'évêque d'Alexandrie que les droits des métropolitains ordinaires [2].

Mais en quoi consistait cette situation exceptionnelle de l'évêque d'Alexandrie ? On peut donner à cette question deux réponses [3] :

α) Les quatre provinces civiles : l'Égypte, la Libye, la Pentapole et la Thébaïde, pouvaient être unies en une seule province ecclésias-

1. Fr. Maassen, *Der Primat des Bischofs vom Rom und die alten Patriarchalkirchen, ein Beitrag zur Geschichte des Hierarchie, insbesondere zur Erläuterung des sechsten Kanons des ersten allgemeinen Concils von Nicäa*, in-8, Bonn, 1853, p. 30- 39 : *Das politisch-geographische Verhältniss von Ægypten, Libyen und Pentapolis zur Zeit des Concils von Nicäa.*

2. Voir Ellies du Pin, *De antiqua Ecclesiæ disciplina*, in-4, Moguntiæ, 1788, p. 65.

3. Avant toute explication il importe de remarquer que le canon 6e établit un principe ; celui qui était promulgué dès le IIIe siècle : *Nihil innovetur nisi quod traditum est.* Il prend ici une forme à peine différente : Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω, *Mos antiquus obtineat.* C'est la plus ancienne promulgation officielle de la tendance qu'on décorera des noms variés de « règle », « usage, » « tradition. » En l'espèce, l' « usage » qu'il s'agit de sauvegarder concerne la juridiction de l'évêque d'Alexandrie sur l'Égypte, la Libye et la Pentapole que saint Épiphane, *Hæres.*, LXVIII, 1, *P. G.*, t. XLII, col. 184, détaille ainsi : Égypte, Thébaïde, Maréote, Libye, Ammonique, Marmorique, Pentapole, c'est-à-dire six provinces de la basse et de la haute Égypte : Libye, Thébaïde, Égypte propre, Arcadie, Augustamnique. (H. L.)

tique, dont l'évêque d'Alexandrie était déclaré l'unique métropolitain ; cette supposition a été adoptée par Van Espen [1].

β) Ou bien chacune de ces provinces civiles pouvait former une province ecclésiastique et avoir son métropolitain à elle, tandis que l'archevêque d'Alexandrie (qui était métropolitain de la province de l'Égypte prise dans son sens le plus restreint) avait une certaine [391]
suprématie ecclésiastique sur le diocèse civil, en sorte que les autres métropolitains (c'est-à-dire ceux de la Pentapole, de la Thébaïde et de la Libye) étaient sous sa juridiction. A l'époque du concile de Nicée, il n'y avait pas encore de titre particulier pour désigner le métropolitain supérieur, qui plus tard s'appela patriarche ou exarque [2].

1. Van Espen, *Commentarius in canones*, Coloniæ, 1755, p. 91 sq., suivi par Wiltsch, *Kirchliche Geographie und Statistik*, t. I, p. 180. [On peut néanmoins se poser la question, car elle a été fort disputée. En 325, l'évêque d'Alexandrie était-il l'unique métropolitain des territoires susdits. Beveridge, *op. cit.*, Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, p. 353, Neale, *Introduction to the history of the eastern Church*, t. I, p. 111, tiennent pour l'affirmative ; H. Valois, Notes sur Socrate et Sozomène, liv. III, et Hefele concluent à l'existence de métropolitains subordonnés au siège d'Alexandrie, par exemple : Ptolémaïs (cf. Synesius, *Epist.*, LXVII) qui, au temps de saint Athanase, était un siège métropolitain ; mais Beveridge tient que celui-là seul, qui régissait les six provinces, avait droit au titre de métropolitain. (H. L.)]

2. Phillips, *Kirchenrecht*, t. II, p. 37, dit : Léon le Grand fut, pour la première fois, salué du titre de patriarche au concile de Chalcédoine en 451, mais le IIe concile œcuménique, tenu en 381, avait déjà employé cette dénomination comme un titre personnel et purement honorifique, il est vrai, et qui pouvait être conféré à d'autres évêques. Cf. Neander, *Kirchengeschichte*, 2e édit., t. III, p. 333 ; Ellies du Pin, *De antiqua Ecclesiæ disciplina*, p. 7 sq. [Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts*, 1869, t. I, p. 538 sq. ; Friedberg, *Lehrbuch des kath. und evang. Kirchenrechts*, 5e édit., 1903, p. 30 sq. ; Löning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, 1878, t. I, p. 424 sq. ; Sohm, *Kirchenrecht*, 1892, t. I, p. 400 sq. ; Lübeck, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des IV. Jahrhunderts*, in-8, Münster, 1901. Le titre de πατριάρχης se rencontre dès le IVe siècle, comme titre honorifique pour un évêque. On le trouve dans saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLII, n. 23, *P. G.*, t. XXXVI, col. 485 ; πρεσβυτέρων ἐπισκόπων οἰκειότερον δὲ πατριαρχῶν εἰπεῖν σφαγὰς δημοσίας κ. τ. λ. En Occident, le même titre apparaît au Ve ou au VIe siècle dans la *Vita Romani*, c. II, dans *Acta sanct.*, febr. t. III, p. 742 : *Hilarius venerabilem Celidonium supradictæ metropolis* (Besançon) *patriarcham... a sede episcopali... dejecerat.* Le patriarchat d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, de Constantinople est d'une essence différente de ce terme honorifique. Dans ces quatre sièges il répondait à une juridiction spéciale ou du moins il exprimait des prétentions très particulières à cette juridiction. (H. L.)]

Dans ce canon il est question de ce que l'on a appelé plus tard le patriarcat, c'est-à-dire que l'on reconnaît à l'évêque d'Alexandrie une certaine autorité ecclésiastique, non seulement sur plusieurs provinces civiles, mais encore sur plusieurs provinces ecclésiastiques pourvues d'un métropolitain propre ; c'est dans ce sens que Valois, et de nos jours Phillips et Maassen, ont interprété le 6e canon de Nicée. Les motifs de cette interprétation sont :

α) La règle générale confirmée par le 4e canon du concile de Nicée [1], voulait qu'à chaque province civile correspondît une province ecclésiastique sous un métropolitain ; or, rien ne prouve que la Libye, la Pentapole et la Thébaïde aient fait exception à cette règle universelle.

β) D'après saint Épiphane [2], Mélétius était ἀρχιεπίσκοπος de la province de la Thébaïde, et [3] tenait le premier rang [4] dans l'épiscopat égyptien après l'évêque d'Alexandrie. Quoique le titre d'ἀρχιεπίσκοπος n'ait pas été en usage du temps de Mélétius, Épiphane s'en sert et montre par là qu'il regardait Mélétius comme le métropolitain de la Thébaïde [5] ; mais comme, dans son exposé de l'histoire
92] du schisme mélétien, saint Épiphane a commis de graves erreurs, ainsi que nous l'avons démontré ailleurs [6], nous ne tiendrons pas compte de son témoignage.

γ) Nous lisons dans une lettre de Synesius à Théophile archevêque d'Alexandrie [7] « que saint Athanase ayant reconnu dans Sidérius, auparavant évêque de Palebiska et d'Hydrax, un talent supérieur, l'avait transféré à Ptolémaïs (dans la Pentapole), pour y régir l'Église métropolitaine. » Synesius était évêque de Ptolémaïs au commencement du ve siècle, son assertion, témoignant que cette ville était, du temps de saint Athanase [8], et par conséquent du temps du concile de

1. Voir plus haut, p. 539.

2. S. Épiphane, *Hæres.*, LXIX, n. 8, *P. G.*, t. XLII, col. 740.

3. S. Épiphane, *Hæres.*, LXVIII, n. 1, *P. G.*, t. XLII, col. 184.

4. Ceci ne doit s'entendre que dans un sens indéterminé.

5. Fr. Maassen, *Der Primat des Bischofs vou Rom und die alten Patriarchalkirchen*, Bonn, 1853, p. 21, note 12a.

6. Hefele, dans Wetzer und Welte's *Kirchenlexicon*, t. VII, p. 39 ; [2e édit., t. VIII, p. 1228. (H. L.)]

7. Synesius, *Epist.*, LXVII, *P. G.*, t. LXVI, col. 1412.

8. L'assertion semble un peu risquée. Saint Athanase était diacre à l'époque du concile de Nicée ; son épiscopat s'étend entre les années 328 et 373. On voit qu'à cette dernière date il ne serait guère recevable de dire : « du temps de saint Athanase et par conséquent du temps du concile de Nicée. » (H. L.)

Nicée, une métropole ecclésiastique a une valeur incontestable [1].

δ) D'autres passages de cette lettre de Synesius, en particulier le passage suivant, font voir que Ptolémaïs était en réalité autrefois une métropole ecclésiastique : « On lui reprochait de ne pas sauvegarder suffisamment vis-à-vis de l'évêque d'Alexandrie les droits de sa ville » (τὰ μητρῷα τῆς πόλεως δίκαια), c'est-à-dire les droits de son Église métropolitaine [2].

ε) A diverses reprises, Synesius s'est conduit comme métropolitain de la Pentapole ; il a réuni autour de lui les évêques de la province et donné son consentement au choix d'un nouvel évêque, usant ainsi d'un droit que le 4e canon de Nicée reconnaît au métropolitain [3].

ζ) Enfin, on peut citer encore l'empereur Théodose II qui, dans une lettre datée du 30 mars 449, recommande à Dioscore, évêque d'Alexandrie, de se rendre à Éphèse pour le grand synode [4] (c'est celui que l'on a plus tard appelé le « Brigandage d'Éphèse ») avec les dix métropolitains qui appartenaient à son diocèse [5]. [39

Il est donc incontestable que les provinces civiles de l'Égypte, de la Libye, de la Pentapole et de la Thébaïde, toutes soumises à l'évêque d'Alexandrie, étaient pourvues de provinces ecclésiastiques avec leurs métropolitains propres. En conséquence ce ne sont pas les droits ordinaires des métropolitains que le 6e canon de Nicée reconnaît à l'évêque d'Alexandrie, mais bien des droits de métropolitain-supérieur, c'est-à-dire de patriarche. Il nous faut définir maintenant la nature de ces droits :

A) L'évêque d'Alexandrie ordonnait non seulement les métropolitains qui lui étaient subordonnés, mais encore les suffragants de ces métropolitains, tandis que la règle ordinaire était que les suffragants fussent ordonnés par leur propre métropolitain [6].

B) L'évêque d'Alexandrie ne pouvait en sa qualité de patriarche ordonner que les évêques élus avec l'assentiment du métropolitain immédiat. La lettre par laquelle Synesius demande à Théophile,

1. Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen*, Bonn, 1853, p. 20 sq.

2. Maassen, *op. cit.*, p. 22, note 15.

3. Maassen, *op. cit.*, p. 26-28.

4. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, p. 71 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 588.

5. Le nombre des provinces ecclésiastiques d'Égypte avait donc atteint le chiffre dix ; cf. Wiltsch, *Kirchliche Geographie und Statistik*, t. I, p. 188-189.

6. Maassen, *op. cit.*, p. 24.

patriarche d'Alexandrie [1], de consacrer le nouvel évêque d'Olbia dans la Pentapole en est la preuve. Après avoir formulé cette demande, Synesius ajoute : « Je donne aussi mon suffrage à cet homme (Φέρω κἀγὼ τὴν ἐμαυτοῦ ψῆφον ἐπὶ τὸν ἄνδρα) [2]. »

Nous verrons plus loin que ce 6e canon a décrété des mesures pour que les droits des simples métropolitains ne fussent pas complètement absorbés par les privilèges des patriarches.

II. Le 6e canon de Nicée reconnaît à l'évêque d'Antioche les droits qu'il a reconnus à l'évêque d'Alexandrie, c'est-à-dire comme on aurait dit plus tard, les droits attachés à une Église patriarcale. Le 2e canon du concile de Constantinople, célébré en 381, prouve que les limites du patriarcat de l'Église d'Antioche coïncidaient avec les limites du diocèse civil d'Orient. Ce diocèse d'Orient comprenait, d'après la *Notitia dignitatum*, plusieurs provinces civiles : *Palæstina*, *Fœnice*, *Syria*, *Cilicia*, *Cyprus*, *Arabia*, *Isauria*, *Palæstina salutaris*, *Palæstina II*. *Fænice Lybani*, *Eufratensis*, *Syria salutaris*, *Osrhoëna*, *Cilicia II* [3]. Quel que soit le nombre des provinces civiles que comprenait le diocèse d'Orient en 325, il est certain que notre 6e canon reconnaît à l'évêque d'Antioche une suprématie s'étendant
94] à plusieurs provinces pourvues chacune d'un métropolitain. Ainsi, la Palestine reconnaissait pour métropolitain l'évêque de Césarée, comme nous le verrons dans le 7e canon, mais le métropolitain se trouvait à son tour sous la juridiction de l'évêque d'Antioche, métropolitain supérieur ou patriarche. D'après saint Jérôme, l'Église d'Antioche tenait ces droits du 6e canon de Nicée, « dans lequel il a été réglé qu'Antioche serait la métropole générale de tout l'Orient et Césarée la métropole particulière de la province de la Palestine (qui appartenait à l'Orient) [4]. » — Le pape Innocent Ier écrit à l'évêque d'Antioche, Alexandre : « Le concile de Nicée n'a pas établi l'Église d'Antioche sur une province, mais sur un diocèse. Comme donc, en vertu de sa pleine autorité, l'évêque d'Antioche ordonne les métropolitains, il n'est pas permis aux autres évêques de faire des ordi-

1. Synesius, *Epist.*, LXXVI, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1441.

2. Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen*, Bonn, 1853, p. 26.

3. Böcking, *Notitia dignitatum*, t. I, part. Orient., p. 9 ; Maassen, *op. cit.*, p. 41.

4. S. Jérôme, *Epist. ad Pammachium* : *Ni fallor, hoc ibi decernitur, ut Palæstinæ metropolis Cæsarea sit, et totius Orientis Antiochia.* Cf. Maassen, *op. cit.*, p. 41.

nations à son insu et sans son consentement [1]. » Ces textes nous expliquent la nature des droits du métropolitain d'Antioche : *a*) il ordonnait les métropolitains ; *b*) il confirmait l'ordination des simples évêques, laquelle pouvait être faite par les métropolitains immédiats. Nous avons vu plus haut [2] que les patriarches d'Alexandrie pouvaient aussi ordonner les simples évêques suffragants.

III. A l'appui de son ordonnance, le concile de Nicée rappelle que l'évêque de Rome possède des droits analogues à ceux qu'il reconnaît à l'évêque d'Alexandrie (et à l'évêque d'Antioche) [3]. Il est évident que le concile ne fait pas ici allusion à la primauté universelle de l'évêque romain, mais simplement à son pouvoir patriarcal; c'est en effet le seul point de vue sous lequel on puisse établir une analogie entre Rome et Alexandrie ou Antioche ; on verra un peu plus loin la démonstration de cette vérité.

IV. Après avoir reconnu et confirmé les trois métropoles de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche dans leurs droits d'Églises patriarcales le concile ajoute : « On doit conserver de même dans les autres [395] éparchies les droits (πρεσβεῖα) des Églises. » Que faut-il entendre par ces mots : « les églises des autres éparchies. » Saumaise et d'autres pensent qu'il s'agit ici des provinces ecclésiastiques ordinaires et de leurs métropoles ; mais Valois [4], du Pin [5], Maassen [6] et d'autres ont soutenu que ce passage se rapporte aux trois éparchies supérieures du Pont, de l'Asie proconsulaire et de la Thrace, qui possédaient des droits semblables à ceux des églises patriarcales de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche, et qui plus tard ont été appelées ordinairement des exarchats. Les métropoles de ces trois éparchies étaient Éphèse pour l'Asie proconsulaire, Césarée en Cappadoce pour le Pont, et Héraclée (plus tard Constantinople) pour la Thrace. Le concile de Constantinople, tenu en 381, parle de ces trois métropoles supérieures, et je ne vois nulle difficulté à admettre que le concile de Nicée en ait parlé également dans cette

1. Innocent Ier, *Epist.*, xxiv, *ad Alexandr. Antioch.*, *P. L.*, t. xx, col. 547. Cf. Maassen, *op. cit.*, p. 45.

2. Voir plus haut, p. 558.

3. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. 6, *P. L.*, t. xxi, col. 472, donne une traduction libre des canons de Nicée, on y lit que « l'ancien usage doit prévaloir à Alexandrie *et* à Rome », on n'y lit pas : « à Alexandrie *comme* à Rome. » (H. L.)

4. Valois, *loc. cit.*

5. Ellies du Pin, *op. cit.*, p. 68.

6. Maassen, *op. cit.*, p. 57 sq.

phrase : « On doit conserver de même dans les autres éparchies les droits des églises » car α) notre canon ne parle pas des éparchies ordinaires (c'est-à-dire des simples métropoles), mais bien de celles qui ont des droits particuliers (πρεσβεῖα).

β) Le mot ὁμοίως montre que le concile place les éparchies dont il vient de parler sur la même ligne que les sièges d'Alexandrie et d'Antioche.

γ) Il est vrai que le 6e canon ne détermine pas ces autres éparchies, mais comme le 2e canon du concile de Constantinople, tenu en 381, groupe ces trois sièges des éparchies du Pont, de l'Asie et de la Thrace de la même manière que le concile de Nicée l'a fait pour les Églises de Rome, d'Antioche et d'Alexandrie, il ne saurait y avoir de doute que le concile de Nicée a aussi en vue ces trois éparchies.

δ) On peut citer encore ces paroles de Théodoret au pape Flavien [1] : « Les Pères de Constantinople avaient (par ce 2e canon) suivi l'exemple des Pères du concile de Nicée et séparé les diocèses les uns des autres. » Suivant Théodoret, le concile de Nicée avait reconnu comme provinces ecclésiastiques distinctes et gouvernées par un métropolitain supérieur les diocèses du Pont, de l'Asie et de la Thrace (ainsi qu'il l'avait fait pour les diocèses de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche) ; pour que le concile de Constantinople
396] songeât à séparer les diocèses les uns des autres, il fallait évidemment que les limites de ces diocèses fussent connues et que les trois patriarcats de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche ne fussent pas les seuls distincts [2].

V. Le 6e canon poursuit : « Il est très évident que si quelqu'un devient évêque sans l'assentiment de son métropolitain, le grand concile ne lui permet pas de rester évêque. » Par métropolitain, Valois entend patriarche et explique ainsi cette phrase : « Sans l'assentiment du patriarche, on ne doit jamais instituer un évêque. » Du Pin [3] et Maassen [4] pensent, au contraire, qu'il s'agit ici du métropolitain ordinaire et interprètent comme il suit : « Dans les provinces ecclésiastiques faisant partie d'un patriarcat, on aura soin de sauvegarder les droits du simple métropolitain, et pour cela personne ne pourra devenir évêque sans l'assentiment de son métropolitain im-

1. Théodoret, *Epist.*, LXXXVI, *ad Flavianum*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1280.
2. Maassen, *op. cit.*, p. 54 sq.
3. Ellies du Pin, *op. cit.*, p. 68.
4. Maassen, *op. cit.*, p. 62.

médiat, c'est-à-dire que le patriarche lui-même ne pourra pas ordonner quelqu'un sans le consentement du métropolitain de ce futur évêque. »

Cette explication indique pourquoi le synode de Nicée répète dans son 6e canon cette phrase insérée déjà dans le 4e : « Personne ne peut devenir évêque sans l'assentiment de son métropolitain. »

VI. Le 6e canon se termine ainsi : « Lorsque, par pur esprit de contradiction, deux ou trois s'opposent à une élection qui a été faite par tous et qui est également conforme à la raison et aux règles de l'Église, la majorité doit l'emporter. » Cette phrase s'explique de la manière suivante : « Lorsque quelqu'un a été élu évêque par la majorité du clergé et des évêques de la province et avec l'assentiment du métropolitain et du patriarche (c'est-à-dire a été choisi par *tous*) alors, » etc.

VII. Peut-être le 6e canon a-t-il été provoqué par le schisme mélétien ; car l'on sait que ces schismatiques méprisaient les droits de l'évêque d'Alexandrie ; ce désordre aura probablement décidé le concile de Nicée à définir clairement les droits de cet évêque.

VIII. On voit maintenant que le sens de ce 6e canon, qui a été l'objet des controverses les plus vives et les plus passionnées est tout à fait clair. [397]

On s'est demandé quelle était la valeur du 6e canon touchant la doctrine catholique sur la primauté pontificale ; les uns y ont vu une confirmation, les autres une objection considérable [1]. Phillips dit avec raison : Il est évident que ce canon ne peut pas servir à démontrer la primauté du pape, car le concile de Nicée n'a pas parlé de cette primauté, qui n'avait pas besoin d'être établie ou confirmée par lui [2]. Il ne faut pas oublier que le pape réunit en lui plusieurs dignités ecclésiastiques : il est évêque, métropolitain, patriarche et enfin primat de toute l'Église. Chacune de ces dignités peut être envisagée à part, et c'est ce que fait notre canon : il ne considère pas le pape comme primat de l'Église universelle ou comme simple évêque de Rome, mais il le considère comme l'un de ces grands métropolitains qui avaient plusieurs provinces ecclésiastiques sous leur juridiction.

1. Fr. Ant. Zaccaria a prouvé que ce canon n'avait rien de contraire à la primauté du siège de Rome, cf. *Dissertatio de rebus ad historiam atque antiquitatem Ecclesiæ pertinentibus*, Fulig., 1781, t. I, n. 6. Réfutation mordante dans le *Litterat. Zeitung*, 1783, n. 34.

2. Philipps, *Kirchenrecht*, p. 36.

2° On s'est demandé aussi quelle étendue avait donnée le concile de Nicée à ce diocèse métropolitain de Rome; mais le texte même de notre canon et les explications données par Philipps font voir que le concile de Nicée n'a rien décidé sur ce point. Il lui a suffi de constater et de confirmer l'ordre de choses existant. En quoi consistait cet ordre de choses, difficile question; on a surtout discuté au sujet de cette traduction que fait Rufin du présent canon [1] : *Et ut apud Alexandriam et in urbe Roma vetusta consuetudo servetur, ut vel ille Ægypti vel hic* SUBURBICARUM ECCLESIARUM *sollicitudinem gerat* [2]. Au
398] XVII[e] siècle cette phrase de Rufin a donné lieu à une très vive controverse entre le célèbre juriste Jacob Gothfried et son ami Saumaise d'un côté, de l'autre côté le jésuite Sirmond. La grande préfecture d'Italie, qui comprenait environ un tiers de tout l'empire romain, était divisée en quatre vicariats, parmi lesquels le vicariat de Rome était le premier; à la tête se trouvaient deux fonctionnaires, le *præfectus Urbi* et le *vicarius Urbis*. Le *præfectus Urbi* exerçait son autorité sur la ville de Rome et, de plus, dans le rayon suburbain à une distance d'environ cent milles. La circonscription du *vicarius Urbis* comprenait dix provinces : la Campanie, la Tuscie avec l'Ombrie, le Picenum *suburbicarium*, la Valeria, le Samnium, l'Apulie avec la Calabre, la Lucanie et le Brutium, la Sicile, la Sardaigne et la Corse. Gothfried et Saumaise prétendaient que par les *regiones suburbicariæ*, il fallait entendre le petit territoire du *præfectus Urbi*, tandis que, d'après Sirmond, ces mots désignaient toute la circonscription du *vicarius Urbis*. Maassen a prouvé [3] que Gothfried et Saumaise avaient eu raison en soutenant que, par les *regiones suburbicariæ*, il fallait simplement entendre le petit territoire du *præfectus Urbi*. Mais en revanche, c'est se tromper complètement que de supposer le pouvoir patriarcal de l'évêque de Rome restreint à ce petit territoire.

Le 6[e] canon de Nicée prouve qu'il n'en était pas ainsi, car, de la comparaison établie entre la situation des deux Églises d'Alexandrie et de Rome, il résulte avec évidence que le patriarcat de Rome s'étendait sur plusieurs provinces. De fait, les dix provinces composant la circonscription du *vicarius Urbis* et qui étaient des centaines de fois plus grandes que la *regio suburbicaria* ne comprenaient pas tout le territoire sur lequel s'étendait l'autorité du pape en tant que patriarche.

1. Rufin a divisé ce canon en deux parties.
2. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. VI, *P. L.*, t. XXI, col. 472.
3. Maassen, *op. cit.*, p. 100-110.

De nos jours, Phillips a pu prouver, en citant l'ouvrage de Beneti (*Privilegia S. Petri*) [1], que l'évêque de Rome avait eu le droit d'ordonner des évêques, (et par conséquent avait exercé les droits de patriarche) pour des pays autres que ceux qui sont compris dans les dix provinces du *vicarius Urbis* [2]. La question ainsi posée, il faut répondre, ou bien que Rufin n'identifiait pas les *ecclesiæ suburbicariæ* avec les *regiones suburbicariæ*, ou bien qu'il s'est trompé s'il [399] les a identifiées. Philipps pense que Rufin n'est pas tombé dans cette erreur de fait. Ayant remarqué que les *provinciæ suburbicariæ* (c'est-à-dire les dix provinces énumérées plus haut) tiraient leur nom du *vicarius Urbis*, il a pensé que les *Ecclesiæ suburbicariæ* tiraient aussi le leur de l'*episcopus Urbis*, et il a compris sous ce nom d'*Ecclesiæ suburbicariæ* toutes les églises qui faisaient partie du patriarcat romain.

Quant à moi, je croirais volontiers que l'expression de Rufin est défectueuse, car la *Prisca* [3] traduit ainsi le passage en question : *Antiqui moris est, ut urbis Romæ episcopus habeat principatum, ut suburbicaria loca* ET OMNEM PROVINCIAM SUAM *sollicitudine gubernet* [4], ces mots *suburbicaria loca* désignent le petit territoire du *præfectus Urbis*, mais l'autorité du pape en tant que patriarche dépassant les limites de ce territoire, on ajoute *et omnem provinciam suam.*

Quelle était donc l'étendue de ce patriarcat de l'Église de Rome?

Les commentateurs grecs Zonaras et Balsamon disent que ce 6e canon confirme les droits de l'évêque de Rome, en tant que patriarche sur tout l'Occident. Ainsi, d'après le sentiment des Grecs schismatiques du moyen âge, la circonscription du patriarcat romain comprenait l'Occident [5] tout entier ; c'est ce que prouvent encore les témoignages qui suivent :

a) On a souvent parlé des patriarcats qui se partageaient les Églises d'Orient (Alexandrie, Antioche, etc.), mais on n'a pas fait mention une seule fois, d'un second patriarcat de l'Occident; au contraire, nous voyons que, dans tout l'Occident, il n'y a qu'un seul et unique patriarche.

1. Beneti, *Privilegia S. Petri*, t. IV, p. 115.
2. Philipps, *Kirchenrecht*, p. 41. Cf. Walter, *Kirchenrecht*, XIe édition, p. 290, note 4.
3. Vieille traduction latine des canons.
4. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VI, col. 1127.
5. Beveridge, *Synodicon*, t. I, p. 66-67.

[400] *b*) Saint Augustin montre que l'évêque de Rome était regardé comme ce patriarche de tout l'Occident, car il salue le pape Innocent Ier du titre de « guide de l'Église d'Occident » [1].

c) Saint Jérôme est aussi explicite que saint Augustin. Il écrit au prêtre Marc « qu'on l'accusait d'hérésie à cause de son attachement à l'*homoousios*, et que cette accusation avait été portée à l'Occident et en Egypte, c'est-à-dire auprès de Damase évêque de Rome, et de Pierre » (évêque d'Alexandrie). On voit que l'évêque d'Alexandrie est ici regardé comme le patriarche de l'Égypte et l'évêque de Rome comme le patriarche de l'Occident [2].

d) [3] Nous pouvons enfin en appeler à l'autorité de l'empereur Justinien qui, dans sa 109e *Novelle* parle de la division ecclésiastique du monde entier et compte cinq patriarcats : ceux de Rome, de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Or, comme les quatre derniers patriarcats étaient compris dans l'Église d'Orient il est évident que le patriarcat de Rome comprenait à lui seul tout l'Occident [4].

Le patriarcat romain comprenait donc les huit diocèses occidentaux qui, au commencement du VIe siècle, se divisaient en soixante-neuf provinces [5]. A l'avènement de Théodose le Grand, c'est-à-dire en 378, l'Illyricum Orientale cessa de faire partie de l'empire d'Occident pour être rattaché à l'Orient; mais les provinces de cette préfecture ne cessèrent pas d'être unies avec Rome au point de vue ecclésiastique. Un vicaire papal fut chargé de pourvoir à la haute direction ecclésiastique de ces diocèses. (Le premier de ces vicaires fut l'évêque
[401] Ascolius de Thessalonique, établi par le pape Damase [6].)

1. S. Augustin, *Contra Julianum*, l. I, c. VI, *P. L.*, t. XLIV, col. 654 sq.

2. S. Jérôme, *Epist.*, XVII, *ad Marcum presbyterum*, *P. L.*, t. XXII, col. 360. Cf. Maassen, *op. cit.*, p. 117.

3. Dans la 2e édition Hefele a renoncé à un argument tiré de la lettre synodale du concile d'Arles, en 314 ; les Pères réunis à Arles disaient au pape Sylvestre : *Qui majores diœceses tenes ;* ce qui désignait, pensait Hefele, plusieurs diocèses civils. (H. L.)

4. Maassen, *op. cit.*, p. 113 ; Wiltsch, *Kirchl. Statistik*, t. I, p. 67.

5. C'étaient : 1o la préfecture d'Italie avec les trois diocèses d'Italie, d'Illyrie et d'Afrique ; 2o la *præfectura Galliarum*, avec les diocèses d'*Hispaniæ*, des *Septem Provinciæ*, de la *Britaniæ ;* 3o la préfecture d'Illyrie, qui fit partie de l'empire d'Orient après l'avènement de Théodose le Grand, avec les provinces de Macédoine et de Dacie. Il faut distinguer la préfecture d'Illyrie de la province du même nom qui faisait partie de la préfecture d'Italie. Cf. *Notitia dignitatum*, édit. Böcking, t. II, p. 9, 13 ; cf. t. I, p. 3 ; Maassen, *op. cit.*, p. 125.

6. Maassen, *op. cit.*, p. 126-129.

L'évêque de Rome n'exerçait pas également dans tout l'Occident ce droit patriarcal. En dehors de l'Italie centrale et méridionale, les simples évêques étaient ordonnés sans son assentiment. Mais il exerça ce droit patriarcal en convoquant à diverses reprises des conciles généraux et particuliers de l'Église d'Occident (*synodos occidentales*), par exemple le synode d'Arles en 314, et en jugeant les métropolitains de l'Occident, soit d'une manière médiate comme en Illyrie par son vicaire, soit d'une manière immédiate [1].

Dans quelques anciennes traductions latines, notre canon commence par ces mots : *Ecclesia Romana semper habuit primatum* [2], et cette variante se retrouve, comme nous l'avons vu [3], dans la *Prisca*. L'empereur Valentinien III a pensé « que le saint synode avait confirmé la primauté du Siège apostolique » [4]. Il y a dans cette phrase une évidente allusion au 6e canon de Nicée; car, à cette époque, le 2e canon du concile de Constantinople tenu en 381, conçu dans le même sens, n'était pas encore connu à Rome [5].

Enfin lors de la 16e session du IVe concile œcuménique, tenu à Chalcédoine, le légat romain Paschasinus lut de la manière suivante le 6e canon de Nicée [6] : *Quod Ecclesia Romana semper habuit primatum; teneat autem et Ægyptus, ut episcopus Alexandriæ omnium habeat potestatem, quoniam et Romano episcopo hæc est consuetudo.*

Le texte actuel des actes du concile de Chalcédoine prouve que cette traduction donnée par Paschasinus fut mise en regard du texte grec du 6e canon de Nicée. On a voulu voir dans cette juxtaposition une protestation du concile contre la traduction donnée par Pascha-

1. Maassen, *op. cit.*, p. 121-125, 131.

2. Hardouin, *op. cit.*, t. I, p. 325 ; Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 687 ; Van Espen, *Comm. in can.*, p. 93.

3. Voir plus haut, p. 564.

4. Ainsi qu'en témoigne l'édit rendu au nom de Théodose II et Valentinien III au sujet d'Hilaire d'Arles.

5. Maassen, *op. cit.*, p. 71, 96 sq.

6. Ce qui était évidemment la manière de le lire et de l'interpréter à Rome. D'après Ch. Lenormant, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XIX, 2e part., p. 250, « les légats du Saint-Siège établissaient le fait de la primauté du siège de Rome non seulement dans l'Occident, mais encore dans l'Église tout entière sur le même texte dont les évêques rassemblés à Chalcédoine, en s'en tenant au grec, concluaient à une véritable égalité, sous le rapport des juridictions, entre l'évêque de Rome et les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche, sans que rien indiquât une supériorité, non seulement de discipline mais d'honneur du premier sur les deux autres. » (H. L.)

[402] sinus: mais à supposer prouvée la parfaite authenticité des actes de Chalcédoine qui donnent ces deux textes, il reste évident que le légat du pape n'a pas eu l'intention de démontrer la primauté du Saint-Siège; il a voulu prouver que l'évêque de Constantinople n'a pas la préséance sur ceux d'Antioche et d'Alexandrie, et que la lui donner, c'est aller contre les décrets de Nicée. Ce ne furent pas les termes de la traduction de Paschasinus relatifs au siège de Rome qui attirèrent l'attention du concile, ce furent ceux qui concernaieut les sièges d'Antioche et d'Alexandrie, et ce passage était très fidèlement reproduit du grec. Les Ballérini ont démontré d'une manière à peu près concluante [1], que la juxtaposition du texte grec du 6e canon et de la traduction latine d'Isidore était l'œuvre de quelque copiste, et que le texte de Paschasinus était le seul qui eût été lu dans le synode [2]. Nous reviendrons sur cette question en faisant l'histoire du concile de Chalcédoine.

Il nous semble que Maassen [3] va trop loin en avançant que le concile de Chalcédoine a approuvé explicitement l'interprétation romaine du 6e canon de Nicée en tant que cette interprétation établissait l'existence de la primauté du Saint-Siège.

Il est vrai qu'après la lecture de la version latine du canon en question, suivie de la lecture des 1er, 2e et 3e canons du concile de Constantinople tenu en 381 [4], les commissaires impériaux qui assistaient au synode déclarèrent que : « D'après ce qui a été cité des deux côtés, nous reconnaissons que le droit le plus ancien (πρὸ πάντων τὰ πρωτεῖα) et la prééminence (καὶ τὴν ἐξαίρετον τιμὴν) reviennent à l'archevèque de l'ancienne Rome; mais aussi que cette prééminence d'honneur (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) doit être accordée à l'évèque de la nouvelle Rome [5]. » Maassen a pensé que, d'après ces paroles des commissaires impériaux, on pouvait conclure que le 6e canon du concile de Nicée avait reconnu, de fait, au pape le droit de passer avant tous les autres évêques; mais il n'en a pas été ainsi. Les commissaires
[403] ont dit : Des deux côtés, c'est-à-dire dans ce que le légat Paschasinus et le secrétaire consistorial Constantin ont lu, la prééminence du

1. Ballerini, dans S. Leonis *Opera*, t. III, p. 37 sq.

2. Assemani, *Biblioth. jur. orient.*, t. I, p. 77 sq.

3. Maassen, *op. cit.*, p. 90-95.

4. Hardouin, *Conc. coll.*, t. II, col. 638; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VII, col. 443 sq.

5. Hardouin, *Conc. coll.*, t. II, col. 642; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VII, col. 452 sq.

pape est pleinement reconnue. Ceci revient à dire : cette prééminence que nous n'avons aucun sujet de contester (en effet, il ne s'agissait pas de cela), est énoncée dans la version latine du 6e canon de Nicée lue par Paschasinus et, dans les canons de Constantinople lus par Constantin ; mais les commissaires impériaux du concile ne vont pas au delà dans leurs déclarations, et en particulier ils n'ont pas déclaré que le texte original du 6e canon de Nicée contînt effectivement une reconnaissance ou une confirmation de la primauté du pape.

Mais, dira-t-on, comment les anciens traducteurs de ces canons, de même que les légats du pape et les empereurs, ont-ils pu penser que le 6e canon de Nicée renfermait une confirmation de la primauté de Rome ? Maassen a répondu par une hypothèse que nous allons reproduire, en laissant au lecteur le soin de l'apprécier : « Les Pères (du concile de Nicée), dit-il, ont confirmé les droits de chaque siège (Alexandrie, Antioche, etc.). Pourquoi, dans leur décret, ont-ils pris pour exemple la constitution du patriarcat romain ? Pourquoi ne se sont-ils pas contentés de rédiger leurs décrets sans rappeler cette analogie ? On ne saurait imaginer une preuve plus frappante du respect profond des Pères de Nicée pour le chef visible de l'Église : car, de l'avis de tous, la confirmation octroyée par le concile aux droits des métropolitains supérieurs pouvait parfaitement suffire et n'avait pas besoin d'être appuyée par ailleurs... Mais les Pères du concile de Nicée ne voulurent pas se circonscrire dans ce qui était le droit rigoureux ; leur sentiment personnel sur l'utilité de l'institution des patriarcats ne leur parut pas motiver suffisamment leur décret, ils ne voulurent pas présenter à l'approbation du pape ces décrets confirmant d'une manière absolue les privilèges des métropolitains supérieurs. Ils aimèrent mieux rappeler que l'évêque de Rome jouissait auparavant de la même situation ; c'était faire implicitement approuver ce décret par le pape que de montrer fonctionnant à Rome une institution analogue à celle que l'on voulait établir. En se réservant un certain nombre de provinces pour s'en occuper d'une manière plus particulière, le pape n'a-t-il pas insinué par là que l'on devait agir de même pour d'autres Églises ? Son initiative ne laisse-t-elle pas voir qu'il trouve bon de céder à d'autres évêques une partie de la puissance qui lui revient exclusivement en sa qualité de premier pasteur de l'Église universelle ? L'évêque de Rome a donc été, à proprement parler, le fondateur de l'institution des patriarcats (c'est-à-dire qu'il a donné à certains patriarches une partie du pouvoir qui lui revenait sur l'Église uni-

verselle). Il a lui-même tracé la marche à suivre, et c'est là le motif fourni par les Pères de Nicée pour justifier leur ordonnance; peut-on s'étonner ensuite que l'antiquité la plus reculée ait vu dans ce canon un témoignage unique et irrécusable en faveur de la primauté, ainsi que le dit le pape Gélase 1er [1] ?

Le 6e canon de Nicée a été inséré dans le *Corpus juris canonici,* mais on l'y a divisé en deux sections [2].

Can. 7.

Ἐπειδὴ συνήθεια κεκράτηκε καὶ παράδοσις ἀρχαῖα, ὥστε τον ἐν Αἰλίᾳ ἐπίσκοπον τιμᾶσθαι, ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος.

Comme la coutume et l'ancienne tradition portent que l'évêque d'Ælia doit être honoré, qu'il obtienne la préséance d'honneur sans préjudice cependant de la dignité qui revient à la métropole.

Si le texte de ce canon est court, son explication offre cependant de grandes difficultés. Une seule chose est certaine, c'est que le concile confirme l'ancien droit de l'évêque d'Ælia, c'est-à-dire de Jérusalem, à jouir de certains honneurs. En quoi consistaient-ils, et que faut-il entendre par ces mots ἀκολουθία τῆς τιμῆς c'est ce qu'il n'est pas facile de dire avec précision [3].

1. Hardouin, *Coll. conc.*, t. II, col. 919 ; Maassen, *op. cit.*, c. 6 et c. 1, p. 140.
2. Dist. LXV, c. 1.
3. Les différentes rédactions latines des canons ajoutent peu de lumière à l'obscurité du texte grec. (Pour ces rédactions voir les indications données dans l'Appendice relatif au canon 6e, au § 3.) 1° Interpr. Cæciliani : *Quoniam consuetudo prevaluit et antiqua traditio ut honoraretur episcopus Heliæ, habeat honorem, metropolitane civitatis dignitate servata* 2° Int. Attici :... *ut Heliæ episcopus honoretur, habeat ordinem honoris...* 3° Int. Prisca :... *ut qui in Helia est episcopus, id est Hierosolymis, honoretur et habeat secundum ordinem suum honorem.* 4° Int. Ingilrami :... *ut qui in Elia est episcopus, id est Hierosolymis, honoretur, et habeat secundum ordinem suum honorem...* 5° Int. gallica :... *eum qui Heliæ consistit in honore esse, habeat statutum honorem...* 6° Int. gallo-hispana :... *Hierosulime episcopum in honore primum habere, habeat statutum honorem...* 7° Rufin : *Et ut episcopo Hierusolymorum antiquitas tradita honoris prærogativa servetur, manente nihilominus et metropolitani ipsius provinciæ dignitate,* 8° Int. Isidori :... ut *Heliæ id est Hierosolymorum episcopo deferatur habeat consequenter honorem suum,* 9° Int. Dionysii :... *ut Heliæ episcopus honoretur, habeat honoris consequentiam...* 10° Int.

Si la ville de Jérusalem n'avait pas été prise et détruite par Titus, le 31 août de l'année 70 après Jésus-Christ, elle aurait bien certainement obtenu dans l'organisation et l'économie de l'ancienne Église, le rang distingué qui lui était dû en sa qualité d'Église-mère ; mais il ne resta de l'ancienne Jérusalem que trois tours et une partie de la muraille, tout le reste fut détruit et on passa la charrue sur l'emplacement de la ville [1].

Peu de temps après les tragiques événements de l'an 70, quelques colons juifs et chrétiens se hasardèrent à venir demeurer au milieu de ses ruines et y bâtirent des cabanes, et une petite église chrétienne à l'endroit où les premiers fidèles avaient coutume de se réunir après l'ascension du Sauveur pour célébrer le repas eucharistique [2]. Peu après le commencement du IIe siècle, Hadrien cons- [404]

Dionysii altera :... *ut Heliæ episcopus honoretur habeat honoris consequentiam*... (H. L.)

1. Le temple et les grands édifices furent non seulement ruinés, mais démolis jusqu'aux fondements. On ne conserva que le soubassement du temple ; c'est ce qu'on appelle aujourd'hui le *Haram esch-schérif*. S. Jérôme, *In Zachariam*, XIV, 2, *P. L.*, t. XXV, col. 1522. Les fondations du temple lui-même furent visibles jusqu'au temps de Julien. Titus voulut conserver trois tours, celles d'Hippicus, de Phasaël et de Mariamne afin que la postérité connût de quels obstacles il avait triomphé. La muraille du côté occidental fut laissée debout pour abriter le camp de la *legio 10a Fretensis*, destinée à tenir garnison sur les ruines de Jérusalem. Enfin quelques édifices, à l'extrémité du mont Sion, échappèrent à la destruction et restèrent à l'état de masures isolées. Tout le reste disparut. Du mois de septembre de l'an 70 jusque vers l'an 122, où Hadrien entreprit la reconstruction de la ville sous le nom d'*Ælia Capitolina*, Jérusalem ne fut qu'un champ de décombres, dans un coin duquel — sur l'emplacement actuel du patriarcat latin — se dressaient les tentes d'une légion. Ch. Clermont-Ganneau, dans les *Comptes-rendus de l'Acad. des inscript.*, 1872, p. 158 sq. Josèphe, *De bello judaico*, l. VIII, c. I, 1. (H. L.)

2. S. Épiphane, *De mensuris et ponderibus*, c. XIV, *P. G.*, t. XLIII, col. 260. Une grande incertitude persiste sur le retour d'une partie de l'Église de Jérusalem réfugiée à Pella, avant le siège. Le fait du retour n'est pas douteux. Le passage d'Hégésippe, cité par Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 204, suppose chez les chrétiens une connaissance familière de Jérusalem après le siège de 70. L'époque à laquelle s'effectua le retour est inconnue ; on a proposé de la reculer jusqu'à l'an 122 et l'argument invoqué en faveur de cette opinion c'est qu'Hadrien trouva la ville ἠδαφισμένην, à l'exception d'un petit nombre d'οἰκίσματα énumérés par Epiphane. Mais ἠδαφισμένην reste d'une exactitude suffisante en supposant que la population chrétienne qui revint ne fut pas fort nombreuse et vécut retirée dans un coin des ruines. Les textes d'Eusèbe, *Demonstr. evangelica*, l. III, c. V, *P. G.*, t. XXII, col. 197 sq. ; *Hist. eccles.*, l. III, c. XXXV, *P. G.*, t. XX, col. 288, sur la continuité de l'Église de Jérusalem

truisit une nouvelle ville sur les ruines de Jérusalem et y éleva un temple à *Jupiter Capitolin* : aussi donna-t-il à la nouvelle cité le nom de *Ælia Capitolina*, qui rappelait ce temple et sa propre famille ; il la peupla de nouveaux colons, à l'exclusion formelle des Juifs [1].

jusqu'à la guerre d'Hadrien ne s'expliquent pas sans un retour partiel qu'on peut fixer à une date rapprochée de la complète pacification de la Judée. Le nombre des fidèles ainsi rentrés devait être peu considérable en raison des difficultés de la vie matérielle et la consigne rigoureuse donnée à la *legio 10ª Fretensis*. Le mont Sion faisait exception dans l'aspect général de la ville. Le Cénacle des apôtres, plusieurs autres constructions et en particulier sept synagogues, restées debout comme des masures isolées et dont une se conserva jusqu'au temps de Constantin, étaient presque intactes. C'est là, on peut le croire, que se fixa la petite colonie chrétienne qui fit la continuité de l'Église de Jérusalem. Nous sommes entré dans plus de détail sur son établissement dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8, Paris, 1907, t. I, p. 378. (H. L.)

1. La destruction de Jérusalem, vu l'énormité des matériaux de ses grands édifices, n'avait pu consister que dans le descellement et le renversement des blocs. Hadrien vit ces ruines lors de ses pérégrinations en Syrie et conçut le projet de relever la ville détruite, de la coloniser et de lui imposer son nom. La Judée était par lui rendue à la culture (Madden, *Jewish coins*, p. 212-213 ; de Saulcy, *Monnaies juives*, pl. XV, n. 5 ; Vaillant, *De numm. aer. col.*, t. I, p. 155) et Jérusalem servirait de place forte. Dion Cassius, *Hist. rom.*, LXIX, XII ; *Chron. Alexandr.*, ad ann. 119 ; Épiphane, *De mensuris et ponderibus* c. XIV-XV, s'accordent à placer la construction de la ville nouvelle avant la guerre d'extermination ; ils doivent être préférés. La monnaie de fondation ne porte pas le sigle PP. Elle est donc antérieure à 129, cf. Madden, *op. cit.*, p. 212. Toutes les villes de Syrie : Gérasa, Damas, Gaza, Pétra, se rebâtissaient à la romaine, inauguraient des ères nouvelles, prenaient le nom du dieu impérial, *Corp. inscr. græc.*, n. 4667. Hadrien avait le tempérament d'un archéologue et il eût volontiers rebâti le temple et la ville, mais à sa façon éclectique. Rien ne prouve qu'il ait tenu compte des vœux secrets des juifs ; l'autorité du Talmud, *Bereschith rabba*, c. LXIV, est presque nulle sur ce point. Rien ne porte à croire non plus qu'il ait songé à plaire aux chrétiens qui considéraient la ruine du temple comme l'accomplissement de la prophétie de Jésus. Pour les juifs, Jérusalem était une chose presque aussi sainte que le temple ; ils ne distinguaient pas l'un de l'autre, y toucher était un crime sans nom. La reconstruction n'était pas moins criminelle que la destruction. Cette reconstruction commença dès l'an 122. La population fut composée de vétérans et d'étrangers. Dion, *Hist. rom.*, LXIX, XII : ἀλλοφύλους ; Vaillant, *op. cit.*, t. I, p. 221. D'après Renan « on n'eut sans doute pas besoin d'en écarter les juifs ; leurs propres sentiments eussent suffi pour les faire fuir ». *L'Église chrétienne*, p. 26. Hadrien dédia un temple à Jupiter Capitolin, le dieu romain par excellence, et choisit pour emplacement les immenses soubassements du temple d'Hérode formant une base facile à déblayer. Dion, *Hist. rom.*, LXIX, XII, dit que le

La nouvelle ville comptait une assez nombreuse communauté de chrétiens convertis du paganisme ayant à leur tête l'évêque Marcus [1]; mais pendant deux cents ans le nom de Jérusalem ne reparut plus dans l'histoire [2] : la nouvelle ville fut regardée comme n'ayant rien de commun avec l'ancienne ; on prit grand soin de faire connaître et d'accentuer les différences qui existaient entre celle-ci et celle-là [3]. Aussi arriva-t-il que la ville d'Hadrien n'eut pas le rang ecclésiastique qui revenait de droit à l'ancienne Jérusalem. Après la ruine de celle-ci par Titus, Césarée (*Turris Stratonis*), déclarée par les Romains capitale politique de la contrée, devint la métropole ecclésiastique, et l'évêque d'Ælia fut réduit à n'être qu'un suffragant du métropolitain de Césarée. Mais on pouvait prévoir que le respect des chrétiens pour les lieux sanctifiés par la vie, les souffrances et la mort du Sauveur, contribuerait peu à peu à relever l'importance de la nouvelle ville, et par conséquent celle de son église et de son évêque ; ce fut ce qui arriva et le métropolitain de Césarée eut bientôt un égal sinon un supérieur dans l'évêque de la ville sainte par excellence sans que la position subordonnée de celui-ci s'en trouvât modifiée. A la fin du IIe siècle, dans un concile de Palestine, l'évêque d'Ælia

temple de Jupiter fut bâti εἰς τὸν τοῦ θεοῦ τόπον. Hadrien dédia encore un temple à Vénus et à Rome. Il est possible que ce fut à dessein que l'empereur désigna pour emplacement de ce second temple un terrain vénéré par les chrétiens à cause des souvenirs du Christ. Cela donnera lieu à des réflexions acrimonieuses à l'égard de l'empereur chez Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 1085 ; saint Jérôme, *Epist.*, LVIII, *ad Paulinum, P. L.*, t. XXII, col. 580 sq. ; Sulpice Sévère, *Hist. sacra*, l. II, c. XXXI, *P. L.*, t. XX, col. 146 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. I, *P. G.*, LXVII, col. 929 sq. ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVII, *P. G.*, LXVII, col. 117. Les travaux avancèrent lentement et, en 124, la nouvelle *Colonia Ælia Capitolina* était encore plutôt un projet qu'une réalité. (H. L.)

1. Jusqu'à ce Marcus, l'Église de Jérusalem n'avait eu aucun prêtre qui ne fut circoncis. Marcus f[illegible] πρῶτον ἐξ ἐθνῶν ἐπίσκοπον. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XII, *P. G.*, t. XX, col. 457. Cf. J. Flamion, *Les anciennes listes épiscopales*, dans la *Revue d'hist. eccles.*, 1901, t. II, p. 510 sq. Marcus est le seizième sur la liste épiscopale de Jérusalem. Désormais cette Église est purement hellénique, ses évêques sont tous *Grecs*, comme on disait. (H. L.)

2. Cette disparition onomastique s'explique aussi par la subordination hiérarchique de Ælia à Césarée. Ce n'est qu'après le concile de 325 que reparaît le nom de Jérusalem. On le trouve cependant sur les lèvres d'un martyr donnant naissance à un incident tout à fait caractéristique pour témoigner de l'oubli dans lequel ce nom était tombé, cf. H. Leclercq, *Les martyrs*, in-12, Paris, 1903, t. II, p. 33. (H. L.)

3. Beveridge, *Synodicon*, p. 63.

occupa la présidence conjointement avec le métropolitain de Césarée (*secundo loco*, il est vrai) ; c'est ce que rapporte Eusèbe, métropolitain de Césarée [1] : « Dans un concile tenu au sujet des discussions sur la fête de Pâques au temps du pape Victor, Théophile de Césarée
05] et Narcisse de Jérusalem ont exercé la présidence ». Ce même Eusèbe nous fait voir, en quel grand honneur était tenu l'évêque de Jérusalem ; car, en écrivant un dénombrement des évêques, il place Narcisse de Jérusalem avant Théophile métropolitain de Césarée. Il est vrai qu'il fait tout le contraire dans le chapitre précédent [2]. La lettre synodale des évêques réunis à Antioche en 269 [3], au sujet des erreurs de Paul de Samosate, offre aussi sur ce point une particularité curieuse. Elle est d'abord signée par Helenus, évêque de Tarse, immédiatement après par Hymœneus évêque de Jérusalem, tandis que Théoctème évêque de Césarée ne prend que le quatrième rang [4]. Il ne faudrait pas en conclure que dès cette époque l'évêque de Jérusalem avait le pas sur le métropolitain de Césarée ; mais il n'est pas douteux que sa situation exceptionnelle ait dû susciter des difficultés entre lui et son métropolitain ; c'est ce qui aura probablement déterminé le 7e canon de Nicée. Pierre de Marca et d'autres historiens ont pensé que ce canon assurait la préséance à l'évêque de Jérusalem, immédiatement après les trois patriarches de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche, sans toutefois l'élever encore au rang de patriarche et sans le soustraire à la juridiction du métropolitain de Césarée. Marca explique de cette manière les mots ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς : 1° il doit avoir l'honneur (*respectu honoris*) de suivre immédiatement les métropolitains de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche ; 2° les derniers mots du canon signifient que l'on ne doit pas déroger à la dignité qui revient au métropolitain [5]. Marca

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. xxiii, *P. G.*, t. xx, col. 492.
2. *Id.*, l. V, c. xxii, *P. G.*, t. xx, col. 489.
3. Pour cette date, voir plus haut, p. 199.
4. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. xxx, *P. G.*, t. xx, col. 709 sq.
5. P. de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, l. V, c. xii, n. 4 ; W. Bright, *The canons of the first four general councils*, in-12, Oxford, 1892, p. 27 : *have* τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς *the honour due to him in consequence, of or in accointance with, such tradition, reserving however to the metropolis (Cæsarea) its proper dignity*. En réalité, on confirmait les droits métropolitains de Césarée, dont le titulaire, Eusèbe, était un des principaux personnages du concile ; cette confirmation résultait de la prééminence accordée à Jérusalem sur les autres sièges suffragants de Césarée, cf. Neale, *Introd. to the history of the eastern Church*, in-8, London, 1850, t. i, p. 158. (H. L.)

en appelle pour justifier son sentiment à une ancienne traduction de Denys le Petit, et à une autre traduction encore plus ancienne qui a été composée pour le synode de Carthage, tenu en 419. Mais aucune de ces traductions ne donne raison à Marca, car aucune d'elles n'explique le sens de ἀκολουθία τῆς τιμῆς [1]. Beveridge s'est attaché [406] particulièrement à réfuter Marca. Un patriarche soumis à la juridiction d'un métropolitain est, d'après lui, une énormité ; aussi pense-t-il que par ces mots : ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν, le concile de Nicée a simplement voulu assurer à l'évêque de Jérusalem le premier rang après le métropolitain de Césarée, de même que, dans la hiérarchie anglicane, l'évêque de Londres passe immédiatement après l'archevêque de Cantorbéry [2]. Beveridge prévient une objection tirée du concile de Nicée où les évêques ont signé par provinces. Macaire, évêque de Jérusalem, a cependant signé avant Eusèbe, métropolitain de Césarée : Beveridge reconnaît la réalité de l'objection, mais il ajoute que deux autres évêques de la Palestine ont également signé avant Eusèbe, et cependant personne ne soutiendra que ces derniers n'étaient pas sous la juridiction du métropolitain de Césarée. Les signatures du concile de Nicée ne peuvent donc pas donner de preuves décisives. Il aurait pu ajouter que, dans ces mêmes signatures le métropolitain de la province d'Isaurie signe à la cinquième place, c'est-à-dire après quatre de ses suffragants, et le métropolitain d'Éphèse ne signe pas le premier parmi les évêques de l'*Asia minor* (et cependant Éphèse était une des plus grandes métropoles de l'Église) ; son nom ne vient qu'après celui de l'évêque de Cyzique.

Un fait plus remarquable encore, c'est que, presque aussitôt après le concile de Nicée, l'évêque de Jérusalem Maxime, sans plus de souci de sa position inférieure vis-à-vis de l'évêque de Césarée, convoqua un concile de la Palestine qui se prononça en faveur de saint Athanase, et il procéda à des ordinations d'évêques. Socrate qui raconte ce fait, ajoute il est vrai qu'il fut réprimandé pour avoir agi ainsi [3]. Mais une semblable démarche montre que l'évêque de Jérusalem cherchait à se rendre indépendant de celui de Césarée.

1. Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 1246 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 1128 ; cf. t. IV, col. 411.

2. C'est aussi l'opinion de Noris, *Dissert. de Synod.*, l. V, c. X, édit. Ballerini p. 747 ; Beveridge, *Synodicon*, p. 65.

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 261 sq.

On voit encore par les signatures du 2e concile œcuménique que Cyrille, évêque de Jérusalem, signa avant Thalassius, évêque de Césarée. D'autre part il est certain qu'en 395 Jean, métropolitain de Césarée, nomma Porphyre, prêtre de Jérusalem, évêque de Gaza, et que le concile de Diospolis, tenu en 415, fut présidé par Eulogius, métropolitain de Césarée, quoique Jean, évêque de Jérusalem, fût présent au synode [1]. Ces faits laissent voir que la question de préséance entre l'évêque de Césarée et celui de Jérusalem n'était pas résolue, car tantôt c'est l'évêque de Césarée qui a le dessus, tantôt c'est l'évêque de Jérusalem. Cet état de choses dura jusqu'à la réu-
07] nion du IIIe concile œcuménique, tenu à Ephèse en 431 ; Juvénal, évêque de Jérusalem, passa avant ses collègues et signa immédiatement après Cyrille d'Alexandrie (il est vrai que l'évêque de Césarée en Palestine était absent) ; mais ce même Cyrille se montra dans ce concile adversaire déclaré de Juvénal : lorsque celui-ci voulut, à l'aide de fausses pièces, faire reconnaître par le concile sa primauté sur la Palestine, Cyrille en appela à l'autorité du siège romain [2]. Juvénal avait essayé, après de longues discussions avec Maxime évêque d'Antioche, de se créer un patriarcat, et l'évêque d'Antioche, pressé d'en finir avec des débats interminables, accorda que les trois provinces de la Palestine fissent partie du patriarcat de Jérusalem, tandis que la Phénicie et l'Arabie devaient rester attachées au siège d'Antioche. Le IVe concile œcuménique tenu à Chalcédoine ratifia cette division dans sa 7e session, sans soulever, paraît-il, la moindre protestation [3].

Les derniers mots du 7e canon τῇ μητροπόλει κ. τ. λ. ont été expliqués

1. La découverte du saint sépulcre, peu de temps après le concile de 325, contribua puissamment à grandir le prestige de l'Eglise d'Ælia qui commençait alors à reprendre officiellement son nom de Jérusalem. Nous aborderons avec quelques détails les questions relatives au siège épiscopal de Jérusalem en étudiant le concile de Chalcédoine (451). (H. L.)

2. Le pape Léon le Grand écrivit à ce sujet, dans sa LXIIe lettre à l'évêque Maxime d'Antioche : *Sicut etiam in Ephesina synodo, quæ impium Nestorium cum dogmate suo perculit, Juvenalis episcopus ad obtinendum Palæstinæ provinciæ principatum credidit se posse sufficere, et insolentes ausus per commentitia scripta firmare. Quod sanctæ memoriæ Cyrillus Alexandrinus merito perhorrescens, scriptis suis mihi, quid prædicta cupiditas ausa sit, indicavit et sollicita prece multum poposcit, ut nulla illicitis conatibus præberetur assensio.* Beveridge, *Synodicon*, p. 64.

3. Hardouin, *Coll. conc.*, t. II, col. 491 ; Mansi, *Conc ampliss. coll.*, t. VII, col. 177 sq.

de différentes manières. La plupart des historiens, et nous partageons leur avis, pensent que ces mots désignent la métropole de Césarée ; d'autres ont cru qu'il s'agissait de la métropole d'Antioche ; Fuchs [1] a soutenu qu'il ne s'agissait ici ni de Césarée ni d'Antioche, mais de Jérusalem ; selon lui, le concile a simplement voulu montrer la raison d'être des honneurs particuliers rendus à cette Église, parce qu'elle était une Église mère, c'est-à-dire une métropole. Ce dernier sentiment n'est évidemment pas soutenable ; si le canon avait ce sens, il aurait été rédigé d'une tout autre manière. Le 7e canon a été inséré dans le *Corpus juris canonici* [2].

Can. 8.

Περὶ τῶν ὀνομαζόντων μὲν ἑαυτοὺς Καθαρούς ποτε, προσερχομένων δὲ τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ Ἐκκλησίᾳ ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε χειροθετουμένους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ· πρὸ πάντων δὲ τοῦτο [408] ὁμολογῆσαι αὐτοὺς ἐγγράφως προσήκει, ὅτι συνθήσονται καὶ ἀκολουθήσουσι τοῖς τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας δόγμασι· τοῦτ' ἔστι καὶ διγάμοις κοινωνεῖν καὶ τοῖς ἐν τῷ διωγμῷ παραπεπτωκόσιν· ἐφ' ὧν καὶ χρόνος τέτακται, καὶ καιρὸς ὥρισται· ὥστι αὐτοὺς ἀκολουθεῖν ἐν πᾶσι τοῖς δόγμασι τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας· ἔνθα μὲν οὖν πάντες, εἴτε ἐν κώμαις, εἴτε ἐν πόλεσιν αὐτοὶ μόνοι εὑρίσκοιντο χειροτονηθέντες, οἱ εὑρισκόμενοι ἐν τῷ κλήρῳ ἔσονται ἐν τῷ αὐτῷ σχήματι· εἰ δὲ τοῦ τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου ὄντος προσέρχονταί τινες, πρόδηλον, ὡς ὁ μὲν ἐπίσκοπος τῆς Ἐκκλησίας ἕξει τὸ ἀξίωμα τοῦ ἐπισκόπου, ὁ δὲ ὀνομαζόμενος παρὰ τοῖς λεγομένοις Καθαροῖς ἐπίσκοπος τὴν τοῦ πρεσβυτέρου τιμὴν ἕξει· πλὴν εἰ μὴ ἄρα δοκοίη τῷ ἐπισκόπῳ, τῆς τιμῆς τοῦ ὀνόματος αὐτὸν μετέχειν· εἰ δὲ τοῦτο αὐτῷ μὴ ἀρέσκοι, ἐπινοήσει τόπον ἢ χωρεπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου, ὑπὲρ τοῦ ἐν τῷ κλήρῳ ὅλως δοκεῖν εἶναι, ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ὦσιν.

Au sujet de ceux qui s'appellent eux-mêmes les *cathares* [3] (les *purs*) le

1. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen,* t. I, p. 399.
2. Dist. LXV, c. 7.
3. Et non des montanistes, ainsi qu'on l'a soutenu dans les *Göttinger gelehrten Anzeigen*, 1780, p. 105. Sur l'appellation de cathares donnée aux novatiens, cf. Labbe-Cossart, *Concilia,* 1671, t. II, col. 31-34, 42, 47 ; Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.* t. XX, col. 616 ; S. Épiphane, *Hæres.*, LIX, *P. G.*, t. XLI, col. 1017-1038 ; *Anacephalæosis*, *P. G.*, t. XLII, col. 868 ; S. Basile, *Epist.*, classes II, epist. CLXXXVIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 664, 668 ; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXII, n. 12 ; XXV, n. 8 ; XXXIII, n. 16 ; XXXIX, n. 18, *P. G.*, t. XXXV,

grand concile décide que s'ils veulent entrer dans l'Église catholique et apostolique, on doit leur imposer les mains, et ils resteront ensuite dans le clergé ; mais avant tout ils promettront par écrit de se conformer aux enseignements de l'Église catholique et apostolique et d'en faire la règle de leur conduite, c'est-à-dire qu'ils devront communiquer avec ceux qui se sont mariés en deuxièmes noces et avec ceux qui ont faibli dans la persécution, mais qui font pénitence de leurs fautes. Ils seront donc tenus à suivre en tout l'enseignement de l'Église catholique. Par conséquent, lorsque, dans des villages ou dans des villes, il ne se trouve que des clercs de leur parti, ils doivent rester dans le clergé et dans leur charge ; mais si un prêtre ou un évêque catholique se trouvait parmi eux, il est évident que l'évêque de l'Église catholique doit conserver la dignité épiscopale, tandis que celui qui a été décoré du titre d'évêque par les *cathares* n'aura droit qu'aux honneurs réservés aux prêtres, à moins que l'évêque ne trouve bon de le laisser jouir de l'honneur du titre (épiscopal). S'il ne le veut pas, qu'il lui donne une place de chorévêque ou de prêtre, afin qu'il paraisse faire réellement partie du clergé et qu'il n'y ait pas deux évêques dans une ville.

Les cathares dont il est ici question ne sont autres que des novatiens qui, par un esprit de rigorisme, voulaient exclure à perpétuité de l'Église ceux qui avaient faibli durant la persécution. La secte apparaît à l'époque de la persécution de Dèce, vers le milieu du

col. 1145, 1208 ; t. xxxvi, col. 233, 356 (cf. Nécétas d'Héraclée, *Comment. in S. Gregorii Nazianzeni orat. XXXIX*, dans S. Gregorii Nazianzeni *opera*, in-fol., Parisiis, 1712, t. ii, col. 1036) ; S. Jean Chrysostome, *In epist. ad Ephes.*, homil. xiv, *P. G.*, t. lxii, col. 102 ; t. lxiii, col. 491-494 (cf. A. Puech, *S. Jean Chrysostome*, in-8, Paris, 1890, p. 132-133) ; Théophile d'Alexandrie, *Narratio de iis qui dicuntur cathari*, *P. G.*, t. lxv, col. 44 ; Théodoret, *Hæreticor. fabular. compend.*, l. III, c. v, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 408 ; Timothée de Constantinople, *De receptione hæreticorum*, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 37 ; Euloge d'Alexandrie, *Contra novatianos*, l. I, dans Photius, *Biblioth.*, cod. cclxxx, *P. G.*, t. civ, col. 325 ; S. Augustin, *De agone christiano*, c. xxxi, *P. L.*, t. xl, col. 308 ; *De hæresibus*, hæres. xxxviii, *P. L.*, t. xlii, col. 32 ; S. Jérôme, *De viris illustribus*, c. lxx, *P. L.*, t. xxiii, col. 681, 682 ; S. Prosper d'Aquitaine, *Chronicon*, *P. L.*, t. li, col 569 ; L'auteur du *Prædestinatus*, l. I, c. xxxviii, *P. L.*, t. liii, col. 598-599 ; L'auteur des *Consultationum Zacchaei christiani et Apollonii philosophi*, l. II, c. xvii, *P. G.*, t. xx, col. 1139 ; S. Pacien, *Epistolæ III ad Sempronianum*, *P. L.*, t. xiii, col. 1063 ; Théodore bar Khouni, *Livre des scholies* publié par Pagnon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, Paris, 1898, Appendice ii, p. 123, 125, 179, 181, (cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, Paris, 1900, t. iv, p. 46-47) ; S. Isidore de Séville, *Etymologiæ*, l. VIII, c. v, *P. L.*, t. lxxxii, col. 300, 301. Cf. A. Harnack, *Novatian*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1904, t. xiv, p. 232-242. (H. L.)

IIIe siècle [1], et eut pour fondateur le prêtre romain Novatien, qui

1. Sur cette secte, nous sommes entrés dans quelques détails, voir plus haut, p. 165 sq. La théorie novatienne était un rigorisme désespérant qui allait jusqu'à amoindrir les prérogatives de l'Église en matière pénitentielle. La secte représentait l'Église comme déchue dans le laxisme sur plusieurs points capitaux de la discipline. Novatien, Phrygien de naissance, si l'on en croit Philostorge, pouvait, à ce titre, avoir quelques accointances avec le montanisme très répandu en Phrygie. Devenu prêtre de l'Église de Rome, Novatien se vit préférer pour l'épiscopat, le pape Corneille, en 251. Il prit prétexte des principes mitigés, mais exacts, de celui-ci pour soulever un schisme contre lui. Novatien n'en était pas à une contradiction près. Précédemment il avait souscrit à la lettre adressée à saint Cyprien par les prêtres de Rome, lettre dans laquelle il était dit qu'on devait accorder la réconciliation aux *lapsi* avant l'expiration de leur temps de pénitence lorsqu'ils se trouveraient en danger de mort. Il se refusait maintenant à cette indulgence, refusait aux *lapsi* tout espoir de réconciliation et déclarait l'Église déshonorée et souillée par leur présence. Novatien parvint à décider trois évêques italiens à le sacrer évêque. Dès lors il afficha sa doctrine qui peut être résumée ainsi : L'apostasie est un péché irrémissible. L'apostat peut être reçu à la pénitence, mais non à la communion, même au lit de mort. Ce qui fait écrire à saint Cyprien : *Atque o frustrandæ fraternitatis irrisio, o miserorum lamentantium et caduca deceptio, o hæreticæ institutionis inefficax et vana traditio, hortari ad satisfactionis pœnitentiam et subtrahere de satisfactione medicinam ; dicere fratribus nostris : plange et lacrymas funde et diebus ac noctibus ingemisce et pro abluendo et purgando delicto tuo largiter ac frequenter operare ; sed extra Ecclesiam post omnia ista morieris ; quæcumque ad pacem pertinent facies, sed nullam pacem, quam quæris accipies, Epist.*, LII, 28, *P. L.*, t. III, col, 818. Il est impossible de dire exactement jusqu'à quel point Novatien constestait à l'Église le pouvoir d'absoudre. Sa doctrine pourrait avoir eu à subir un développement dans le sens de l'aggravation en passant du maître aux disciples et à la génération suivante : saint Cyprien semble supposer que Novatien excluait les *lapsi* à tout jamais de la communion, mais qu'il se montrait moins rigoureux à l'égard des fornicateurs et des adultères. Cette distinction, si on s'en rapporte au récit de Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. X, *P. G.*, t. XXVII, col. 100, était tombée dans la suite, puisque, en 359, au IIe concile de Nicée, l'évêque novatien de Constantinople, Ascésius, soutenait que l'Église ne pouvait remettre aucun péché mortel commis après le baptême. De tels pécheurs n'avaient à attendre leur réconciliation que de la seule miséricorde divine. Selon d'autres Pères (Jérôme, *Adv. Jovinianum*, l. II, c. II, *P. L.*, t. XXIII, col. 295 ; Pacien, *Epist.*, III, *P. L.*, t. XIII, col. 1063), la doctrine novatienne atteignait directement l'Église et Dieu même puisqu'elle enseignait l'irrémissibilité de tout péché commis après le baptême. Par une contradiction singulière, mais précieuse pour l'histoire des sacrements, les novatiens rendaient témoignage à l'existence et à l'efficacité de la confession par le maintien de la confession des péchés dans leurs communautés schismatiques. Ce qui semble une contradiction toutefois n'en est pas une, puisque la confession pouvait seule permettre de constater la nature du péché, d'apprécier sa gravité et de décider s'il entraînait l'exclusion perpétuelle de l'Église. Saint

accusait son évêque Cécilien [1] de se montrer beaucoup trop faible vis-à-vis des *lapsi*. On appela ces sectaires « novatiens », du
09] nom de leur chef ; mais eux, par esprit d'orgueil, se donnèrent le nom de καθαροί (les puritains), parce que leur communauté était à leurs yeux l'épouse immaculée du Christ, tandis que l'Église catholique s'était souillée en admettant les *lapsi*. Leur principe de l'exclusion perpétuelle des *lapsi* avait quelque rapport avec un autre principe, posé deux générations auparavant d'une manière plus absolue et plus générale, celui de l'exclusion perpétuelle portée contre quiconque avait commis un péché mortel après le baptême [2]. L'Église catholique fut elle-même à cette époque très portée à la rigueur, elle limitait à une seule fois la permission de faire pénitence [3] ; quiconque tombait une seconde fois était exclu pour toujours.

Ambroise remarque à ce propos, *De pænitentia*, l. II, c. v, *P. L.*, t. xvi, col. 525 : *Quid mirum si salutem negatis aliis, qui vestram recusatis ? licet illi nihil deferant, qui a vobis pœnitentiam petunt. Arbitror enim quod etiam Judas potuisset tanta Dei miseratione excludi a venia, si pænitentiam non apud Judæos, sed apud Christum egisset. Peccavi, inquit, quod tradiderim sanguinem justum. Responderunt : quid ad nos ? tu videris. Quæ vox alia vestra est, cum etiam minoris peccati reus vobis factum proprium confitetur ? Quid respondetis aliud nisi hoc : Quid ad nos ? Tu videris.* Ces principes étaient assez voisins de ceux que répandaient les montanistes et ils conduisirent les deux sectes qui les propageaient à une conclusion identique ; à savoir que la véritable Église était celle qui ne témoignait aucune indulgence. Dès lors, obligation de déserter l'Église relâchée et de s'associer à la secte dont les membres prenaient le titre de « purs », καθαροί ; le salut n'était que parmi eux. Cette théorie exclusiviste s'appuyait sur l' « Évangile » au sens où l'on entend ce mot comme d'un élément d'opposition à l' « Église ». Les novatiens s'intitulaient en conséquence : *assertores Evangelii et Christi*. L'Évangile n'était invoqué qu'à raison d'un unique verset extrêmement dur pour les *lapsi* ; c'était celui-ci : *qui me negaverit et ego negabo eum* (Luc. xii, 9). Le point précis de l'opposition et pour ainsi dire la position centrale de la secte c'est le refus de « communier avec les idolâtres ». (H. L.)

1. Eusèbe et d'autres auteurs grecs ont appelé ce personnage Novatus, l'erreur est d'autant plus surprenante que son nom, Novatianus, se trouve écrit correctement dans un fragment de Denys d'Alexandrie recueilli par Eusèbe *Hist. eccles.*, l. VII, c. viii, *P. G.*, t. xx, col. 652. (H. L.)

2. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, in-12, Paris, 1902, p. 43-222. (H. L.)

3. Pour cette discipline, voir, dans l'ouvrage cité à la note précédente, le chapitre intitulé : Hermas et le problème moral au second siècle, p. 45-68. Entre la discipline pénitentielle dont témoigne Hermas et la discipline à laquelle fait allusion le canon 7e de Nicée se placent deux dispositions qui paraissent, au premier abord, contradictoires, la réconciliation accordée aux *lapsi* par le

Mais les montanistes et les novatiens dépassèrent cette sévérité et professèrent le plus impitoyable rigorisme. Une partie des novatiens, ceux de la Phrygie, imitèrent les montanistes dans une autre de leurs erreurs, la condamnation des secondes noces [1]. On voit, d'après ce

pape Corneille, en 251, et le refus de réconciliation promulgué au concile d'Elvire, vers 300 (peut-être plus tard). Mgr Batiffol, *op. cit.*, p. 142, estime au contraire que « le concile d'Elvire témoigne que le droit divin revendiqué par l'épiscopat de réconcilier tout pécheur une fois était acquis et reconnu, alors même que, dans certaines circonstances, l'épiscopat décidait de priver certains pécheurs de tout recours à ce pouvoir divin de l'évêque ». Les épitaphes damasiennes des papes Marcel et Eusèbe, contemporains des Pères d'Elvire, confirment cette induction. Nous croyons cependant qu'on peut admettre une autre explication. La discipline de Corneille en 251 concerne Rome et les provinces qui l'accueillirent ; la discipline d'Elvire, vers 300, concerne l'Espagne. Il ne faut pas oublier que ce concile est provincial et légifère pour une province. C'est ce que nous avons eu déjà l'occasion de faire remarquer à propos du célèbre canon 36[e] du même concile. (H. L.)

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 625 sq. Le titre de καθαροί provoqua les adversaires à chercher dans la conduite de ces « purs » tout ce qui s'y pouvait trouver de répréhensible, cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 616 sq. ; S. Augustin, *Hæres.*, XVIII, *P. L.*, t. XLII, col. 32 ; Tillemont, *Mém. hist. eccles.*, 1704, t. III, p. 482 ; Épiphane, *Hæres.*, LIX, n. 6, *P. G.*, t. XLI, col. 1027. A propos de ce nom de καθαροί, saint Pacien écrivait à Sempronianus : *Ne te Novatianus sub hac fronte decipiat ut ideo justior putetur quia reliquos sui comparatione despexit. Sæpe fiduciam mentitur audacia et desperatis quibusque peccatoribus falsa bonæ conscientiæ imago blanditur. Contra vero omnis humilitas innocentia est, etiam illa debitrix, etiam illa peccatrix, etiam illa quæ animam suam peccatore blanditur. Epist.*, II, *ad Sempron.*, 8, *P. L.*, t. XIII, col. 1063. Saint Augustin ne se montre pas moins sévère ; il dit en parlant des καθαροί : *Qui seipsos superbissime atque odiosissime* (catharos) *vocant. De hæresibus*, n. XXXVIII, *P. L.*, t. XLII, col. 32. Les novatiens créèrent un épiscopat dans plusieurs provinces, notamment dans la Phrygie et la Paphlagonie où le tempérament des habitants était assez porté au rigorisme. Socrate, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 537 sq. Cependant toute cette campagne novatienne donne une médiocre idée du principal personnage. Cyprien de Carthage et Corneille de Rome attachèrent indissolublement à leur cause l'Afrique et l'Italie, bientôt Denys d'Alexandrie leur amena l'Égypte. Novatien avait été excommunié par un concile tenu à Rome, en 251, et ses démarches auprès des évêques des grands sièges lui attirèrent de dures rebuffades. Denys d'Alexandrie l'engagea à déposer la charge épiscopale qui faisait de lui un intrus. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 616 sq. En 254, saint Cyprien se flattait à bon droit (*Epist.*, LXVIII, 2) d'avoir fait condamner Novatien, comme intrus, par tous les évêques du monde : *Novatiano nuper retuso et refutato et per totum orbem a sacerdotibus Dei abstento.* L'évêque d'Arles, Marcianus, qui faisait exception à l'unanimité, fut rudement traité par saint Cyprien ; l'évêque d'Antioche,

qui précède, que si les novatiens étaient schismatiques, ils n'étaient pas hérétiques [1], et c'est ce qui explique les ménagements que le

Fabios, opposé en principe à la réconciliation des *lapsi* sur les bases présentées par Corneille et Cyprien, mourut au moment où, à son appel, un concile oriental allait décider de l'attitude à prendre. Son successeur Démétrien tint le concile et l'unité se fit pour l'Orient, c'est-à-dire pour Antioche, Césarée, Jérusalem, Tyr, Laodicée, la Cilicie, la Cappadoce, le Pont, la Bithynie, la Mésopotamie, l'Arabie. Malgré tout, le schisme novatien parvint à grouper des éléments assez nombreux pour constituer des centres organisés en Églises ayant chacune son évêque, son clergé, ses bâtiments religieux, son cimetière. Nous en pouvons juger à peu près exactement à l'époque du concile de Nicée, puisque l'année qui suivit, 326, vit paraître une loi de Constantin qui leur reconnaissait une existence légale. Il faudra près d'un siècle avant de constater avec certitude leur déclin. En 412 seulement, saint Cyrille d'Alexandrie peut se hasarder à fermer leurs églises à Alexandrie ; en 422, mesure identique du pape Célestin, à Rome. Il n'en est pas de même à Constantinople où le prestige de la secte, son culte et son clergé se soutiennent longtemps. Et ce n'est pas sur ces seuls points que nous rencontrons les novatiens. Au v[e] siècle, ils sont établis en Afrique, en Égypte, en Italie, en Espagne, dans les Gaules, en Asie-Mineure, notamment dans le Pont, en Bithynie et en Phrygie, sorte de bourg-pourri du rigorisme. Pendant le IV[e] et le V[e] siècle, la secte est, pour ainsi dire, étanche aux tentatives des catholiques et des hérétiques : l'arianisme ne peut s'y insinuer en aucune façon et le symbole novatien demeure irréprochable. Une anecdote, vraie ou fausse, courut alors, qui exprimait à merveille le type du novatianisme devant la polémique contemporaine. Elle a été recueillie par Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. X. *P. G.*, t. LXVII, col. 100. La voici : On raconte que Constantin invita un évêque novatien (qui n'était pas Théognis de Nicée, comme le suppose Mgr Batiffol, ce Théognis était arien) à se présenter devant le concile de Nicée. On lui communiqua le symbole souscrit par les Pères et la décision relative à la Pâque ; alors Constantin lui demanda s'il acceptait la formule et le décret. Le novatien répondit : « Le concile, sire, n'a rien défini de nouveau : ce qu'il a défini sur la foi, et sur la Pâque, je le tiens de la tradition qui remonte à l'origine et aux temps apostoliques. » Constantin lui demanda alors pourquoi il ne s'unissait pas aux catholiques, et le novatien rappela « ce qui s'était passé sous Dèce au temps de la persécution, et la rigueur du canon qui interdit de recevoir à la participation aux divins mystères quiconque après le baptême a commis une des fautes que les divines Écritures nomment mortelles : s'il faut exhorter ces pécheurs à la pénitence, ils ne peuvent espérer leur pardon des évêques, mais de Dieu qui peut seul remettre les péchés ». Constantin répondit : « Prends une échelle et monte au ciel tout seul. » (H. L.)

1. W. Mattes, *Die Ketzertaufe*, dans *Theol. Quartals.*, 1849, t. XXXI, p. 571 ; 1850, t. XXXII, p. 24. Hergenröther, *Photius*, t. II, p. 337, tient les novatiens pour hérétiques et observe que le concile de Nicée a reconnu la consécration des hérétiques. [Nous croyons malaisé d'éviter cette conclusion touchant l'hérésie novatienne, du moins pendant sa deuxième période, car nous n'avons pas

concile de Nicée garde avec les prêtres novatiens (car il est uniquement question d'eux dans ce canon). Le concile les a traités comme il avait traité les mélétiens. Il décide en effet que ὥστε χειροθετουμένους κ. τ. λ., c'est-à-dire : « On doit leur imposer les mains. » On est partagé sur le sens de ces paroles. Denys le Petit les traduit ainsi : *ut impositionem manus accipientes, sic in clero permaneant* [1]. La *Prisca* [2] donne une traduction analogue, et on peut dire que le 8e canon, d'après les deux auteurs, serait tout à fait en harmonie avec la décision prise par le concile de Nicée au sujet des mélétiens ; cette décision portait que les clercs mélétiens ne devaient pas être ordonnés de nouveau par un évêque catholique, mais qu'ils devaient [410] cependant recevoir de lui l'imposition des mains. Les grecs pensent que ce canon prescrit de leur donner une bénédiction (εὐλογία)

d'attestation chez saint Cyprien et chez l'auteur du *Ad Novatianum* qui permette d'assurer que Novatien soutenait que l'Église n'a pas le pouvoir de remettre les péchés mortels. Ses disciples y vinrent puisque Pacien de Barcelone condense l'erreur novatienne dans les trois maximes suivantes : *Quod post baptismum pænitere non liceat, quod mortale peccatum Ecclesia donare non possit, immo quod ipsa pereat recipiendo peccantes.* Et Pacien établit contre son contradicteur que le pouvoir de l'Église est exercé par les évêques qui, soit dans le baptême, soit dans la pénitence, ne font rien qu'au nom du Christ. Pacien, *Epist.*, I, 6 ; III, 1, 5, 7, *P. L.*, t. XIII, col. 1057, 1063 sq.). Saint Ambroise reproche aux novatiens la même erreur et soutient que le droit divin du pardon est délégué par Dieu aux évêques : *Jus enim hoc solis permissum sacerdotibus est : recte igitur hoc Ecclesia vindicat quæ veros sacerdotes habet : hæresis vindicare non potest quæ sacerdotes Dei non habet. De pænit.*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. XVI, col. 488) Saint Ambroise demande, comme Pacien, pourquoi les évêques qui remettent les péchés par le baptême ne les remettraient pas par la pénitence, le sacrement serait donc infirme entre leurs mains : *Cur baptizatis si per hominem peccata dimitti non licet ? In baptismo utique remissio peccatorum omnium est : quid interest utrum per pænitentiam an per lavacrum hoc jus sibi datum sacerdotes vindicent ? Unum in utroque mysterium est. De pænit.*, l. I, c. XXXVI, *P. L.*, t. XVI, col. 497. Le *Contra Novatianum*, faisant partie des *Quæstiones ex Vet. et Novo Testamento* de pseudo-Augustin, montre le novatien concédant le droit à la pénitence mais refusant obstinément le pardon au nom de Dieu à qui seul appartient d'oublier l'offense : *Crimen ab eo remittendum est in quem admissum est.* Et alors revient la réponse de Pacien et d'Ambroise ; c'est un pardon exercé par délégation : *Hoc enim concessum est juri ecclesiastico ab auctore ut et pænitentiam det et post pænitentiam recipiat. P. L.*, t. XXXV, col. 2305, 2307, 2310. Saint Grégoire de Nazianze, à Constantinople, où le novatianisme garde un grand prestige, revendique le droit de l'évêque à recevoir à la pénitence. *Orat.*, XXXIX, 19, *P. G.*, t. XXXVI, col. 357. (H. L.)]

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 680.

2. *Id.*, t. VI, col. 1128.

mais non pas une nouvelle consécration (χειροτονία), c'est ce qu'explique le patriarche Tarasius de Constantinople au IIe concile de Nicée (1re session). Beveridge a expliqué ce canon dans un sens différent [1], en s'appuyant sur Van Espen [2], Rufin, et les deux commentateurs grecs du moyen âge, Zonaras et Balsamon. D'après eux, le χειροθετουμένους ne signifie pas l'imposition des mains que l'on devrait recevoir lors du retour à l'Église catholique ; il fait simplement allusion à la prêtrise reçue dans la communauté des novatiens, et par conséquent le sens du canon du concile de Nicée est celui-ci : Quiconque a été ordonné lorsqu'il était parmi les novatiens, doit demeurer dans le clergé. Il me semble que le texte grec est plus favorable à la première opinion qu'à la seconde ; en effet, l'expression χειροθετουμένους, au lieu d'article, a le pronom αὐτούς. Gratien [3] nous paraît être dans le faux lorsqu'il suppose, contrairement à ce que dit notre texte, à la pratique de l'ancienne Église et à l'analogie de la cause des novatiens avec celle des mélétiens, que le 8e canon de Nicée ordonne de recommencer l'ordination [4].

1. Beveridge, *Synodicon*, p. 67.

2. Van Espen, *Commentarius in canones*, p. 94.

3. Ce n'est pas la faute de Gratien, mais de la version *Hispana* qu'il reproduit. (H. L.)

4. *Corp. jur. can.*, causa I, quæst. VII, c. 8. La phrase suivante : ὥστε χειροθετουμένους τούτους μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ, est remplie de difficultés. On convient assez généralement que cette imposition des mains n'est pas celle de la pénitence ; on s'entend moins pour décider si c'est l'imposition dans le sacrement de confirmation ou dans le sacrement de l'ordre. On sait que Novatien avait reçu le baptême des cliniques, c'est-à-dire à l'article de la mort et sans les rites ordinaires. Mais il revint à la santé et il ne s'occupa pas de faire suppléer à ces rites, il ne se fit pas non plus confirmer par l'évêque. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 616 sq.. Cette omission fut érigée par les sectateurs de Novatien en un point de religion ; c'est ce que nous apprend saint Pacien : *Vestræ plebi unde spiritus, quam non consignat unctus sacerdos Epist.*, III, 3, *P. L.*, t. XIII, col. 1065. Et Théodoret semble expliquer la décision prise à Nicée par la même circonstance : « A ceux qu'ils baptisent, écrit-il, ils ne confèrent pas le très saint chrême, c'est pourquoi à ceux qui venant de cette hérésie sont agrégés au corps de l'Église, les très illustres Pères ont prescrit de faire l'onction. » Théodoret, *De fabulis hæreticorum*, l. III, c. V, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 405. Cependant il faut observer que Théodoret, dans ce passage, n'a pas en vue le canon 8e de Nicée, mais bien le canon 7e du IIe concile œcuménique qui ordonne formellement la réception des novatiens par l'onction du chrême : σφραγιζομένους, ἤτοι χριομένους πρῶτον τῷ ἁγίῳ μύρῳ. Labbe, *Concil.*, t. II, col. 952. Il est question dans ce concile et dans Théodoret de l'onction et non de l'imposition des mains. C'est donc grâce à une inadvertance qu'on a pu penser que le canon 8e faisait allusion à la confirmation. Les autres arguments

Le synode décida en outre que les principaux novatiens signeraient une cédule de pleine soumission aux enseignements de l'Église catholique [5]. Par cet enseignement le canon ne paraît pas comprendre

invoqués sont moins recevables encore, ainsi que l'a démontré Duguet, *Conférences ecclésiastiques ou dissertations*, in-4, Cologne, 1742, t. II, p. 394 sq. Remarquons qu'il s'agit dans ce canon de la manière de recevoir non le commun des novatiens, mais seulement leurs évêques et ceux qui avaient été ordonnés dans le schisme. Le début du canon est absolument formel sur ce point : ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε χειροθετουμένους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ. Cette imposition des mains jugée nécessaire aux évêques et aux clercs novatiens pour demeurer dans le clergé est donc une imposition des mains spéciale aux ecclésiastiques. Le sens exact du mot οὕτως est « alors ». Cf. Basile, *Epist.*, CLXXXVIII, 1, *P. G.*, t. XXXII, col. 664. Le pape Innocent I[er], *Epist.*, XVII, 9, *P. L.*, t. XX, col. 532, entend ainsi : *ut accepta manus impositione sic maneant in clero*. Le concile reconnaissait donc la validité des ordinations novatiennes en même temps que leur irrégularité. La χειροθεσία se trouve dans *Concil. Neocesar.*, can. 9 ; *Concil. Antioch.*, can. 10 ; *Conc. Chalced.*, can. 6 ; χειρεπιθεσία dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIII, et χειροθετεῖν au sens de « ordonner » dans la lettre synodale citée par Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX. Théophile d'Alexandrie ayant à expliquer le χειροθετουμένους écrit : « Le grand concile a décrété que ceux qui se disent καθαροί lorsqu'ils se réuniront à l'Église, χειροτονεῖσθαι » (Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 1257), ce qui ne peut que se traduire « seront ordonnés ». Ce qui rend l'interprétation indubitable c'est que le concile traite les évêques et les clercs du schisme novatien de la même façon qu'il traite ces mêmes personnages dans le parti mélétien. La lettre synodale des Pères de Nicée aux Alexandrins dit formellement que « ceux qui ont été élevés à l'épiscopat par Mélèce doivent être confirmés, μυστικωτέρᾳ χειροτονίᾳ », c'est-à-dire « par une ordination plus sainte ». Quelques lignes plus haut, nous lisons χειροτονηθέντων qui vise certainement les ordinations faites par Mélèce. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1704, t. VI, p. 814 ; Neale, *History of holy eastern Church. The patriarchate of Alexandria*, in-8, London, 1847, t. I, p. 146, et Hefele ont donc expliqué la χειροτονίᾳ du canon 8e de Nicée d'une simple imposition des mains ayant la valeur d'une bénédiction qui relevait de l'irrégularité celui qui la recevait et lui donnait pouvoir d'officier dans l'Église. Bright, *op. cit.*, p. 32, semble favorable à cette explication ; c'est, pour notre part, l'opinion à laquelle nous nous arrêtons. (H. L.)

5. Le terme choisi pour désigner les points d'entente est δόγμασι qui se trouve dans Act., XVI, 4. Les secondes noces étaient vues avec déplaisir par beaucoup ; on invoquait à tort et à travers un conseil de saint Paul, I Cor., VII, 39-40. Athenagoras, *Legat. pro christianis*, c. XXXIII, *P. G.*, t. VI, col. 965, ne craignait pas d'y voir « une sorte d'adultère » ; c'était la doctrine montaniste (Tertullien, *De monogamia*, c. IX, *P. L.*, t. II, col. 990) adoptée bientôt par les novatiens qui s'en départirent vers le Ve siècle (Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 641), ou plutôt ils suivirent dans leurs diverses églises des règles différentes : Οἱ Ναυατιανοὶ οἱ περὶ Φρυγίαν, διγάμους οὐ δέχονται. Οἱ δὲ ἐν τῇ Κωνσταντίνουπόλει, οὔτε φανερῶς δέχονται, οὔτε φανηρῶς ἐκβάλλουσι. Ἐν δὲ

d'une manière générale les vérités de la foi, il paraît avoir plutôt en vue, la doctrine de l'Église sur l'admission des *lapsi* et sur ceux qui vivaient en secondes noces. Pour tranquilliser les novatiens au sujet des *lapsi* [1], on ajoute qu'ils sont soumis à une pénitence déterminée,
11] c'est-à-dire que les *lapsi* doivent, avant d'être réintégrés dans l'Église, subir une longue et sévère pénitence. Après avoir établi la nécessité d'obéir à ces deux règles de discipline, le concile demande d'une manière générale aux novatiens (c'est-à-dire aux clercs novatiens) de se soumettre à l'enseignement de l'Église.

Le concile ajoute :

α) Lorsque dans une ville ou dans un village il ne se trouve que des clercs novatiens [2], ceux-ci peuvent conserver leur charge ; ainsi, par exemple, l'évêque novatien d'une communauté entièrement novatienne peut conserver son siège épiscopal lorsqu'il rentre avec tous ses diocésains dans l'Église catholique.

β) Mais s'il se trouve quelque part (peut-être faut-il lire εἰ δέ πού, au lieu de εἰ δὲ τοῦ [3]) un évêque ou un prêtre catholique, avec des novatiens, l'évêque catholique conserve sa charge et l'évêque novatien

τοῖς ἑσπερίοις μέρεσι φανερῶς δέχονται. Αἴτιοι γάρ, ὡς ἡγοῦμαι, τῆς τοιαύτης διαφωνίας οἱ κατὰ καιρὸν τῶν Ἐκκλησιῶν προεστῶτες. « Les novatiens de Phrygie n'admettent pas les gens remariés ; les novatiens de Constantinople ne les admettent ni ne les repoussent ; les novatiens d'Occident les admettent ouvertement. Les auteurs de cette discipline multiforme sont, je pense, les évêques qui ont gouverné les églises novatiennes de ces divers pays. » Chez les chrétiens orthodoxes les secondes noces étaient admises. Justin, *I Apol.*, XV, *P. G.*, t. VI, col. 349, est formel dans sa condamnation du remariage pour le seul cas où le premier mariage n'est pas dissous par la mort ; Tertullien, *De monogamia*, c. II, *P. L.*, t. II, col. 980, confirme cette observation lorsqu'il nous apprend que les « psychiques », c'est-à-dire les chrétiens soumis à l'Église, condamnent la doctrine montaniste sur ce point. Le concile de Néocésarée, tenu en 314, impose une pénitence aux gens remariés (canon 7e). Plus tard on souleva la question de savoir si I Tim., III, 2, μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα, devait s'entendre du second mariage considéré comme disqualifiant pour le sacerdoce celui qui avait perdu sa première femme avant son propre baptême. Saint Jérôme n'y voit pas d'empêchement à l'ordination, mais Innocent Ier, *Epist.*, II, 6, et saint Augustin, *De bono conj.*, XXI, *P. L.*, t. XL, col. 387, pensent autrement. Le 17e canon apostolique tient le fait du double mariage après le baptême pour disqualifiant au sacerdoce. (H. L.)

1. Le terme employé est παραπεπτωκόσιν qui rappelle Hébr., VI, 5, et Denys d'Alexandrie, cité par Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLII, *P. G.*, t. XX, col. 613. (H. L.)

2. Le texte porte πάντες qui doit vraisemblablement être ici pour πάντη. (H. L.)

3. W. Bright, *op. cit.*, p. 34, admet la conjecture de Hefele et traduit le passage : *But if in the place where they come over to the Church...* (H. L.)

passe au rang de simple prêtre, à moins que l'évêque catholique ne trouve bon de lui laisser les honneurs du titre épiscopal (mais sans juridiction aucune)[1]. Le concile ne dit pas ce qu'il faut faire des prêtres novatiens ; toutefois l'analogie permet de conclure que, dans les villes qui n'occupaient qu'un seul prêtre, la charge revenait au prêtre catholique, et le prêtre novatien demeurait sans fonctions. Le concile ne prévoit pas le cas d'un conflit entre plusieurs prêtres, mais les règlements portés au sujet des mélétiens nous permettent de combler cette lacune. Ils ordonnent aux convertis de garder les fonctions et la dignité sacerdotales, mais ils ne peuvent passer qu'après les autres prêtres et ils sont exclus des élections.

γ) Enfin, dans le cas où l'évêque catholique ne voudrait pas laisser à l'évêque novatien les honneurs du titre épiscopal, il devait lui donner une place de chorévêque[2] ou de prêtre, et cela pour que ce clerc novatien continuât à faire réellement partie du clergé et pour qu'il n'y eût pas deux évêques dans la même ville[3]. Ces mé-

1. C'étaient des « évêques honoraires » possédant le caractère épiscopal et privés de juridiction ; ce fut le cas de Mélèce au concile de Nicée (Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 77 sq.) et de Eustathe au concile d'Éphèse (Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1476). (H. L.)

2. Sur les chorévêques, voir le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, à ce mot.

3. L'idée de l'épiscopat catholique est exclusive de l'idée de multiplicité des évêques dans un même diocèse. Le pape Corneille dans sa lettre à Fabius énonce ce principe lorsqu'il parle de l'ignorance des évêques consécrateurs de Novatien : Ὁ ἐκδικητὴς οὖν τοῦ Εὐαγγελίου, οὐκ ἠπίστατο ἕνα ἐπίσκοπον δεῖν εἶναι ἐν καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ. « Ainsi donc, ce paladin de l'Évangile (Novatien) ignorait que dans l'Eglise catholique il n'y a qu'un seul évêque dans chaque Église. » Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 621. Saint Cyprien fait dans ses lettres la même remarque, à savoir « qu'il n'y a qu'un seul évêque à la fois dans une Église », *Epist.*, LIX, 7 ; LXI, 2 ; LXVI, 5 ; et saint Épiphane, *Hæres.*, LXVI, 6, *P. G.*, t. XLII, col. 37, confirme cette discipline quand il dit qu'en Égypte, certaines villes avaient deux évêques, mais l'un des deux était mélétien schismatique. En 357, Constance propose à l'Église de Rome de scinder l'épiscopat entre Libère et Félix. Ce fut dans l'assemblée des fidèles un long éclat de rire, tout le monde cria : « Εἷς Θεὸς, εἷς Χριστὸς, εἷς ἐπίσκοπος : Un seul Dieu, un seul Christ, un seul évêque ». Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XIV, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 1041. Le texte rapporté dans la conférence de Carthage de 411, ne constitue pas une infraction à cette règle, *Collat. Carthag.*, can. 16, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 62 ; et le principe de l'évêque unique pour un siège est soutenu par saint Jean Chrysostome contre le novatien Lisinnius. Socrate, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 728. Saint Augustin allait trop loin quand il pensait voir dans le canon 8e de Nicée un

nagements gardés par le concile de Nicée au sujet des novatiens n'étaient pas plus de nature à éteindre ce schisme que ceux du même concile vis-à-vis des mélétiens ; aussi le novatianisme se continua-t-il jusqu'au ve siècle.

Parmi les évêques novatiens présents au synode, nommons surtout Acesius, évêque de cette secte à Constantinople ; Constantin l'avait en grande estime à cause de l'austérité de sa vie et l'avait personnellement convoqué au concile [1]. Sozomène a présumé [2] qu'Acesius avait été très utile à son parti, et l'on croit généralement que le con-
12] cile eût, par égard pour lui, vis-à-vis des novatiens une grande indulgence [3].

Can. 9.

Εἴ τινες ἀνεξετάστως προσήχθησαν πρεσβύτεροι, ἢ ἀνακρινόμενοι ὡμολόγησαν τὰ ἡμαρτημένα αὐτοῖς, καὶ ὁμολογησάντων αὐτῶν, παρὰ κανόνα κινούμενοι ἄνθρωποι τοῖς τοιούτοις χεῖρα ἐπιτεθείκασι· τούτους ὁ κανὼν οὐ προσίεται, τὸ γὰρ ἀνεπίληπτον ἐκδικεῖ ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία [4].

obstacle à la nomination des évêques coadjuteurs, *Epist.*, CCXIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 966. Cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XI, *P. G.*, t. XX, col. 541 sq. (H. L.)

1. Sozomène, *Hist. eccles*, l. II, c. XXXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1025 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. X, *P. G.*, t. LXVII, col. 100.

2. Sozomène, *loc. cit.*

3. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1732, t. VI, p. 289.

4. Ce canon semble nous ramener jusqu'au canon 2e. Il suppose deux cas bien distincts. Le premier regarde ceux qui ont été élevés au sacerdoce sans une enquête suffisante telle que l'Église la prescrit. I Tim., V, 22 (implicitement), et I Tim., III, 2 ; Tit., I, 7 (explicitement). Cet usage est attesté par Tertullien, *Apologeticus*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 532 : *Præsident probati quique seniores*, et on l'avait trouvé si avantageux qu'on le pratiquait dans l'administration civile sous Alexandre Sévère qui imposa un délai entre la nomination aux charges et la confirmation *ut si quis quid haberet criminis probaret manifestis rebus.* Lampride, *Alexander*, XLV. Quelques années plus tard, une lettre de saint Cyprien nous montre comment il procède pour une ordination, il consulte les fidèles de la communauté *et mores et merita singulorum communi consilio ponderare* (*Epist.*, XXXIII, 1, *P. L.*, t. III, col. 326) ; ailleurs il dit qu'un tel peut être élevé *ad sacerdotium Dei plena diligentia et exploratione sincera* (*Epist.*, LXVIII, 2, *P. L.*, t. II, col. 1060). Si on se reporte au canon 24e du concile d'Elvire on y lira : *Omnes qui in peregre fuerint baptizati, eo quod eorum minime sit cognita vita, placuit ad clerum non esse promovendos, in alienis provinciis.* Le 61e canon apostolique interdit de conférer l'ordination à quiconque est sous le coup d'une accusation « de fornication ou d'adultère ou de toute autre action défendue ». Le canon 9e de Nicée ne fait donc que consacrer une discipline qu'on voit renouveler dans les documents postérieurs, par exemple le canon 10e de Sardique recommande de n'élever à l'épiscopat

Si quelques-uns ont été, sans enquête, élevés à la prêtrise, ou si, au cours de l'enquête, ils ont avoué leurs crimes, l'imposition des mains faite contrairement à ce que le canon ordonne, sera déclarée invalide, car l'Église catholique veut des hommes d'une réputation intacte.

Les péchés qui interdisent l'accès de la carrière sacerdotale sont le blasphème, la bigamie successive, l'hérésie, l'idolâtrie, la magie, etc., ainsi que l'explique la paraphrase arabe de Joseph [1]. On comprend que si les fautes dont il s'agit dans le 9e canon empêchent de devenir prêtre, elles ferment, à plus forte raison, l'accès de l'épiscopat. Ces mots du texte grec : « dans le cas où quelqu'un se [413] laisserait déterminer à ordonner de telles gens, » font allusion au 9e canon du concile de Néocésarée. Il était nécessaire de porter une pareille ordonnance, car nous voyons encore au ve siècle par la XXII lettre du pape Innocent Ier, que, d'après certaines personnes, le baptême qui effaçait toutes les fautes antérieures rayait aussi tous les *impedimenta ordinationis* qui résultaient de ces fautes [2].

Le 9e canon de Nicée se trouve dans le *Corpus juris canonici* [3].

Le canon suivant a beaucoup d'analogie avec celui que nous venons d'expliquer.

Can. 10.

Ὅσοι προεχειρίσθησαν τῶν παραπεπτωκότων κατὰ ἄγνοιαν, ἢ καὶ προειδότων

que par degrés, grâce à cela *potest probari qua fide sit, quave modestia gravitate et verecundia.* Théophile d'Alexandrie prescrit à l'évêque de s'enquérir avant l'ordination si le peuple se portera volontiers garant de l'élu (Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 1257) et le concile d'Hippone prescrit un examen par les évêques et l'approbation du peuple (*Id.*, t. III, col. 922). Cette approbation était donnée par acclamation cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXIX, *P. G.*, t. XX, col. 588 ; Philostorge, *Fragmenta*, IX-X, *P. G.*, t. LXV, col. 576 ; *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 241. Le second cas prévu par le 9e canon est celui de candidats à l'ordination dont l'examen révéla des tares qui les rendent inhabiles à être ordonnés, néanmoins des évêques trop indulgents ont passé par-dessus pour une raison quelconque. Il n'est pas douteux que le péché contre la chasteté ne fut du nombre de ceux qui rendaient le récipiendaire indigne de l'ordination (cf. *Concil. Neocæsariense*, can. 9, 10), mais la paraphrase arabe n'en dit rien, tandis qu'elle mentionne le remariage d'un divorcé, l'idolâtrie, la divination. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 714. (H. L.)

1. Beveridge, *Synodicon*, p. 70.
2. *Id.*, p. 70.
3. Dist. LXXXI, c. 4 ; dist. XXIV. c. 7.

τῶν προχειρισαμένων, τοῦτο οὐ προκρίνει τῷ κανόνι τῷ ἐκκλησιαστικῷ· γνωσθέντες γὰρ καθαιροῦνται.

Les *lapsi* qui auront été ordonnés soit que ceux qui les ordonnaient ne connussent pas leur chute, soit qu'ils la connussent, ne font pas exception aux lois de l'Église ; ils seront exclus dès que l'on aura connaissance de cette illégalité [1].

Le 10ᵉ canon diffère du 9ᵉ en ce qu'il s'occupe uniquement des *lapsi* et de leur élévation, non seulement à la prêtrise, mais encore à toute autre dignité cléricale.

On ne détermine pas la punition de l'évêque qui fait sciemment une pareille ordination, mais il est incontestable que les *lapsi* ne pouvaient en aucune manière être admis aux ordres, même après avoir accompli leur pénitence : car, ainsi que le dit le canon précédent, l'Église ne veut que des hommes d'une réputation intacte. Il faut remarquer dans le texte grec du canon le mot προχειρίζειν, qui signifie évidemment « consacrer [2] », et ne doit pas être confondu avec χειρίζειν ; dans la lettre synodale du concile de Nicée au sujet des mélétiens, ces deux mots ne sont pas employés dans le même sens, et προχειρίζειν signifie *eligere* [3].

1. Ce canon est le premier d'un petit code pénitentiel de cinq canons. En matière d'ordination des *lapsi* il n'innovait rien, puisque la lettre LXVII, 6, de saint Cyprien prescrit que, « bien qu'admis à la pénitence, ils doivent être tenus à l'écart de la cléricature et du sacerdoce. » Cette règle était tellement établie que les ariens n'osèrent s'aventurer jusqu'à ordonner le « sophiste » Asterius qui avait sacrifié aux idoles au cours d'une persécution. S. Athanase, *De synodis*, c. XVIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 713. Le concile considérait deux cas : 1° celui où l'ordination avait été faite par surprise, ce qui confirme les difficultés qu'on soulevait puisqu'il fallait recourir à un pareil moyen ; 2° celui où l'ordination était faite en violation des usages. Dans ce dernier cas, aucune punition n'est portée contre l'évêque qui a fait l'ordination ; peut-être cette indulgence s'explique-t-elle par le manque d'une législation antérieure sur la matière, qui ne permettait pas d'appliquer une sanction prévue à ces évêques peu scrupuleux. (H. L.)

2. Dans l'épître synodale du concile, προχειρίζομαι signifie « proposer à l'ordination » ; on trouve dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VII, col. 345 : προχειρίσασθαι... πρόεδρον et dans la formule liturgique de l'ordination chez les orientaux : « La grâce divine... promeut (προχειρίζεται) N. à tel ou tel office. » (H. L.)

3. Pour le dernier mot du canon: καθαιρεῖσθαι, et l'usage qu'on en fait cf. can. 17 et *Conc. Ephes.*, can. 4, 5, 7 ; *Canons apostol.*, can. 38. Le sens est celui-ci *being made to cease from belonging to the clergy* ou bien *from ministration* (Nicée, can. 2, 18) et *falling from their degree* (*Ephes.*, can. 2, 6 ; *Chalcéd.*, can. 2, 10, 12, 18, 27). W. Bright, *op. cit.*, p. 41. Bingham entend καθαίρεσις comme « une suspension totale de pouvoir conféré dans l'ordination ». (H. L.)

Ce canon a été inséré dans le *Corpus juris canonici*[1]. [414]

Can. 11.

Περὶ τῶν παραβάντων χωρὶς ἀνάγκης ἢ χωρὶς ἀφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ χωρὶς κινδύνου ἤ τινος τοιούτου, ὃ γέγονεν ἐπὶ τῆς τυραννίδος Λικινίου· ἔδοξε τῇ συνόδῳ, κἂν ἀνάξιοι ἦσαν φιλανθρωπίας, ὅμως χρηστεύσασθαι εἰς αὐτούς· ὅσοι οὖν γνησίως μεταμέλονται, τρία ἔτη ἐν ἀκροωμένοις ποιήσουσιν οἱ πιστοὶ, καὶ ἑπτὰ ἔτη ὑποπεσοῦνται· δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνήσουσι τῷ λαῷ τῶν προσευχῶν.

Quant à ceux qui ont faibli pendant la tyrannie de Licinius sans y être poussés par la nécessité ou par la confiscation de leurs biens, ou par un danger quelconque, le concile décide qu'on les traitera avec ménagement quoique, à la vérité, ils ne s'en soient pas montrés dignes. Ceux d'entre eux qui sont véritablement repentants et qui, sont déjà baptisés, doivent faire pénitence pendant trois ans avec les *audientes* et sept ans avec les *substrati*; ils pourront pendant les deux années suivantes assister avec le peuple au saint sacrifice, mais sans prendre part à l'offrande.

La persécution de Licinius n'avait pris fin que quelques années avant la célébration du concile de Nicée, et lorsque cet empereur eut été vaincu par Constantin; la cruauté avec laquelle il poursuivit les chrétiens en fit tomber un grand nombre dans l'apostasie[2]. Aussi le concile eût-il à s'occuper dans plusieurs de ses canons des *lapsi*. Parmi ces *lapsi* il y avait diverses catégories à faire, quelques-uns d'entre eux avaient succombé à la première menace, d'autres avaient subi de longues tortures avant de faiblir. Le concile voulut tenir compte des circonstances atténuantes comme des circonstances aggravantes et proportionner le châtiment au degré de la faute. Le concile ne dit pas comment il faut traiter les moins coupables, mais il décide que ceux qui le sont le plus devront passer trois ans dans le second degré de pénitence, sept ans dans le troisième et deux ans dans le quatrième ou dernier[3].

Le canon suppose que ceux qui doivent être traités de cette ma-

1. Dist. LXXXI, c. 5.

2. Fr. Görres, *Kritische Untersuchungen über die Licinianische Christenverfolgung; ein Beitrag zur Kenntniss der Martyreracte*, in-8, Jena, 1875; P. Allard, *Hist. des persécutions*, in-8, Paris, 1890, t. v, p. 293-321. (H. L.)

3. La question des degrés de pénitence est trop considérable pour pouvoir être présentée dans de simples notes; elle sera traitée ailleurs. (H. L.)

nière faisaient avant leur chute partie de l'Église et avaient reçu le baptême. Nous verrons dans le 14e canon ce que le synode décide à l'égard des catéchumènes.

Can. 12.

Οἱ δὲ προσκληθέντες μὲν ὑπὸ τῆς χάριτος, καὶ τὴν πρώτην ὁρμὴν ἐν-
δειξάμενοι, καὶ ἀποθέμενοι τὰς ζώνας, μετὰ δὲ ταῦτα ἐπὶ τὸν οἰκεῖον ἔμετον
ἀναδραμόντες ὡς κύνες, ὡς τινὰς καὶ ἀργύρια προέσθαι, καὶ βενεφικίοις
κατορθῶσαι τὸ ἀναστρατεύσασθαι· Οὗτοι δέκα ἔτη ὑποπιπτέτωσαν μετὰ τὸν
15] τῆς τριετοῦς ἀκροάσεως χρόνον. Ἐφ' ἅπασι δὲ τούτοις προσήκει ἐξετάζειν τὴν
προαίρεσιν, καὶ τὸ εἶδος τῆς μετανοίας. Ὅσοι μὲν γὰρ καὶ φόβῳ καὶ δάκρυσι
καὶ ὑπομονῇ καὶ ἀγαθοεργίαις τὴν ἐπιστροφὴν ἔργῳ καὶ οὐ σχήματι ἐπιδείκ-
νυνται, οὗτοι πληρώσαντες τὸν χρόνον τὸν ὡρισμένον τῆς ἀκροάσεως, εἰκότως
τῶν εὐχῶν κοινωνήσουσι, μετὰ τοῦ ἐξεῖναι τῷ ἐπισκόπῳ, καὶ φιλανθρωπό-
τερον τι περὶ αὐτῶν βουλεύσασθαι. Ὅσοι δὲ ἀδιαφόρως ἤνεγκαν, καὶ τὸ σχῆμα
τοῦ [μὴ] εἰσιέναι εἰς τὴν Ἐκκλησίαν ἀρκεῖν αὐτοῖς ἡγήσαντο πρὸς τὴν ἐπι-
στροφὴν, ἐξάπαντος πληρούτωσαν τὸν χρόνον.

Ceux qui, appelés par la grâce ont d'abord proclamé leur foi abandonnant le ceinturon, mais qui ensuite, semblables à des chiens retournant à leurs vomissements, vont jusqu'à donner de l'argent et des présents pour être réintégrés dans le service public, ceux-là devront rester trois ans parmi les *audientes* et dix ans parmi les *substrati*. Mais, pour ces pénitents, il faut avoir soin d'étudier leurs sentiments et leur genre de contrition. En effet, ceux d'entre eux qui, par crainte et avec larmes accompagnées de patience et de bonnes œuvres, montrent ainsi par des faits la sincérité d'un retour réel, après avoir accompli le temps de leur pénitence parmi les *audientes*, pourront être admis avec ceux qui prient, et il dépend même de l'évêque de les traiter avec encore plus d'indulgence. Quant à ceux qui supportent avec indifférence (leur exclusion de l'Église) et qui pensent que cette pénitence est suffisante pour expier leurs fautes, ceux-là seront tenus à faire tout le temps prescrit.

Dans sa dernière prise d'armes, Licinius s'était posé en champion du paganisme ; il en résultait que sa défaite n'était pas seulement le triomphe de l'un des compétiteurs, mais le triomphe du christianisme. Aussi pouvait-on regarder comme *lapsus* tout chrétien qui avait, dans cette guerre, soutenu la cause de Licinius et du paganisme ; à plus forte raison pouvait-on traiter de *lapsi* les chrétiens qui, après avoir abandonné le service militaire, (c'est-à-dire le ceinturon du soldat), revenant plus tard sur leur résolution, avaient donné de l'argent et des présents pour être réintégrés [1]. Licinius

1. Agissant ainsi en vue des grands avantages que procurait l'état militaire.

exigeait de ses soldats une apostasie formelle et les forçait, par exemple, à prendre part aux sacrifices païens qui avaient lieu dans les camps; il chassait impitoyablement tous ceux qui ne voulaient pas apostasier [1], Il ne faut donc pas croire que le concile interdise d'une manière générale le service militaire [2], mais dans un autre sens, nous ne saurions non plus admettre l'opinion de l'Aubépine [3], qui prétend que le canon parle de ceux qui ont promis de faire pénitence et d'en garder l'habit toute leur vie, mais qui ensuite se mêlent [416] d'affaires séculières sans plus de souci pour les vœux qu'ils ont faits et cherchent à se créer des positions honorables. Le *cingulum* dont parle le canon est évidemment le *cingulum militiæ*; c'est dans ce sens que le pape Innocent Ier l'a entendu dans sa lettre à Victricius de Rouen. Il dit à cet évêque (en commettant il est vrai une erreur sur un autre point) : *Constituit Nicæna synodus, si quis post remissionem peccatorum cingulum militiæ secularis habuerit, ad clericatum admitti omnino non debet* [4].

Le concile punit de trois ans dans le second degré de pénitence et de dix ans dans le troisième degré les fidèles qui avaient soutenu Licinius dans sa lutte contre le christianisme. Il était toutefois permis à l'évêque de faire passer les pénitents les mieux disposés de la deuxième station (ἀκρόασις) à la quatrième où ils pouvaient assister à tout l'office divin (εὐχή) [5]. On ne dit pas combien de temps ils devaient passer dans la quatrième station, mais, d'après ce que dit le 11e

1. Licinius entreprit *l'épuration* de l'armée ; les aigles détrônèrent le « labarum » et reçurent les sacrifices. Sulpice Sévère, *Hist. sacr.*, l. II, c. XLVII, *P. L.*, t. XX, col. XXXIII, quoique très porté à amoindrir l'importance de la persécution de Licinius, avoue cependant que l'empereur imita son vieil ami Galère, voulut contraindre tous les chrétiens à l'apostasie et chassa des rangs ceux qui s'y refusaient. On rapporte qu'un d'entre eux, nommé Hadrien, lui reprocha de ruiner par ce moyen les armées romaines et fut décapité, cf. Tillemont, *Mem. hist. eccles.*, t. V, note 1, « Sur la persécution de Licinius. » Il est vraisemblable que le canon de Nicée vise le cas d'officiers qui, après avoir refusé le sacrifice et perdu leur grade, regrettèrent et désavouèrent cet acte par une demande de service actif. Sur cette persécution dans l'armée, cf. P. Allard, *Histoire des persécutions*, t. V, p. 306-310 ; H. Leclercq, *Les martyrs*, t. II, p. 377, 384. (H. L.)

2. Hefele, *Ueber den Rigorismus in dem Leben und den Anschauungen der alten Christen*, dans *Theol. Quartals.*, 1841, t. XXIII, p. 386.

3. Cité par Van Espen, *op. cit.*, p. 97.

4. Fuchs, *op. cit.*, p. 404.

5. C'est au moins douteux ; l'évêque pouvait abréger le stage, non le supprimer tout à fait. (H. L.)

canon, on serait porté à croire qu'ils y restaient deux ans. Quant à ceux qui supportaient leur pénitence avec plus d'indifférence et qui se contentaient de prier à l'extérieur de l'église, ils devaient accomplir tout leur temps de pénitence. C'est en regardant comme interpolée la négation μὴ qui se trouve avant εἰσιέναι, ainsi que l'ont fait Gélase de Cyzique, la *Prisca*, Denys le Petit, le faux Isidore [1], Zonaras [2] et d'autres, que l'on obtient le sens énoncé plus haut. En insérant ce canon dans le *De pœnitentia* [3], Gratien lui donne la même signification que nous. Si l'on voulait à tout prix garder la négation, le dernier mot de notre canon s'expliquerait alors comme il suit : « Ils regardent comme suffisant d'obéir à l'Église, en ne dépassant pas ce qui leur est permis comme pénitents et en ne s'introduisant pas d'une manière défendue dans l'assemblée de ceux qui assistent à la *missa fidelium* [4]. »

17|

CAN. 13 [5].

Περὶ δὲ τῶν ἐξοδευόντων ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος φυλαχθήσεται καὶ νῦν, ὥστε, εἴ τις ἐξοδεύοι, τοῦ τελευταίου καὶ ἀναγκαιοτάτου ἐφοδίου μὴ

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 681, 690, 899 ; t. VI, col. 1129.
2. Beveridge, *Synodicon*, t. I, p. 73.
3. Dist. IV, c. 4. *De pœnit.*
4. Ce canon se rattache étroitement au précédent.
5. Ce canon 13e règle une question d'autant plus intéressante qu'elle visait indirectement le cas de Novatien, dont le concile trouvait en face de lui les partisans. Il s'agissait de ceux qui sortent de la vie : ἐξοδευόντων, avant d'avoir satisfait à la pénitence. En pareil cas on confirmait l'ancienne discipline, prescrivant de donner à celui qui s'en allait les secours nécessaires à son voyage. Le canon dit εἴ τις et ce terme doit servir à rattacher le canon 13e au canon 12e. Ce que le canon 13e entend par communion, c'est évidemment l'Eucharistie. Le mot ἐφόδιον qui répond ici à ἐξοδεύοι se trouve dans la version des LXX (Deut., XV, 14) pour désigner le secours donné à l'esclave hébreu libéré dans l'année jubilaire. Ce mot est également employé par saint Clément romain, *Epist. I ad Corinth.*, n. 2, dans Funk, *Opera patr. apost.*, 1887, t. I, p. 62 ; et par Socrate, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 781, à propos de la charité d'Acace. Mais ἐφόδιον est également employé au sens spirituel. Il indique alors les moyens de salut en général. *Phileas*, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. X, *P. G.*, t. XX, col. 764 ; S. Basile, *De Spiritu sancto*, c. LXVI, *P. G.*, t. XXXII, col. 188 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. IV, c. IV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1129 ; S. Athanase, *De Vita Antonii*, c. III : ὥσπερ ἐφόδιόν τι, *P. G.*, t. XXV, col. 844 ; S. Basile, *Epist.*, LVII : ἐφόδια. *P. G.*, t. XXXII, col. 408 ; *Epist.*, CLXXIV, *Id.*, col. 633 ; Isidore de Peluse, *Epist.*, l. II, *epist.* LXXIII, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 516 ; Théodoret, *Hist. relig.*, XII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1396 sq. Dans ce deuxième sens

ἀποστερεῖσθαι· εἰ δὲ ἀπογνωσθεὶς καὶ κοινωνίας πάλιν τυχὼν, πάλιν [1] ἐν τοῖς ζῶσιν ἐξετασθῇ, μετὰ τῶν κοινωνούντων τῆς εὐχῆς μόνης ἔστω [2]. Καθόλου δὲ καὶ περὶ παντὸς οὑτινοσοῦν ἐξοδεύοντος, αἰτοῦντος τοῦ μετασχεῖν Εὐχαριστίας, ὁ ἐπίσκοπος μετὰ δοκιμασίας ἐπιδότω [3].

le ἐφοδιόν signifie les sacrements pris séparément comme le baptême que saint Basile appelle τὰ ἐφόδια (*Homil.*, XIII, 5, *P. G.*, t. XXXI, col. 432 sq.) ; tandis que saint Grégoire de Nazianze emploie le mot ἐφοδιάζω pour marquer l'action de baptiser un agonisant (*Orat.*, XL, 11, *P. G.*, t. XXXVI, col. 372) ; ou bien d'une manière emphatique comme dans le canon 13e de Nicée pour désigner l'Eucharistie donnée au lit de mort. Paulin, le biographe de saint Ambroise, dit que celui-ci ayant reçu le corps du Seigneur, rendit l'esprit, *bonum viaticum secum ferens. Vita Ambrosii*, c. XLVII, *P. L.*, t. XIV, col. 46. Saint Gaudence de Brescia (Sermo II « aux nouveaux baptisés », *P. L.*, t. XX, col. 852 sq.) applique le mot *viaticum* à toute communion faite au cours du voyage de notre vie terrestre, ce qui se retrouve dans les liturgies de saint Basile et de saint Marc dans lesquelles on parle de ceux qui communient à la messe qui se célèbre comme s'ils recevaient l'Eucharistie εἰς ἐφόδιον ζωῆς αἰωνίου. Hammond, *Liturgies eastern and western*, in-12, Oxford, 1878, p. 126, 191. (H. L.)

1. Ce πάλιν pourrait être une erreur de copiste.

2. Rufin a fait plus que paraphraser en écrivant : *debere eum statuta tempora complere,* Grégoire de Nysse dit : « il doit attendre le temps fixé dans son ancien rang de pénitence. » Synésius écrit en 411 à Théophile d'Alexandrie : « qu'il demeure sous la peine qui le frappait » avant sa maladie. D'autre part, Denys d'Alexandrie s'oppose à ce qu'on fasse revivre contre celui qui est dans ce cas la pénalité inachevée. D'après cela, on voit que le 13e canon de Nicée établit une sorte de moyen terme. Le premier concile d'Orange, tenu en 441, se réfère à ce canon : *Qui recedunt de corpore, pænitentia accepta, placuit sine reconciliatoria manus impositione eis communicari, quod morientis sufficit consolationi, secundum definitiones patrum, qui hujusmodi communionem congruenter viaticum nominarunt. Quod si supervixerint, stent in ordine pænitentum, et ostensis necessariis pænitentiæ fructibus, legitimam communionem cum reconciliatoria manus impositione percipiant.* Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 436-437. Le concile de Gerone, en 517, canon 9e, dit ce qui suit : *Is vero qui ægritudinis languore depressus pænitentiæ benedictionem (quam viaticum deputamus) per communionem acceperit et postmodum reconvalescens caput pœnitentiæ in Ecclesia publice non subdiderit si prohibitis vitiis non detinetur obnoxius, admittatur ad clerum.* Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 550.

3. La dernière partie du canon 13e s'occupe des excommuniés en général et peut-être même de tous les fidèles : *generaliter autem homini morituro omnino autem cuilibet morituro,* disent les anciennes versions et les interprètes. L'indulgence prévaut clairement ici. Denys d'Alexandrie s'était nettement engagé dans cette voie quand il prescrivait que tous les agonisants qui demandaient leur pardon et spécialement ceux qui l'avaient demandé auparavant devaient être accueillis. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIV, *P. G.*, t. XX, col. 629. Cette discipline était indiquée déjà dans la lettre du clergé de Rome à saint Cyprien, en 250, *Epist.* VIII, 3 ; mais dans quelques églises il semble que, d'après ce que

On doit continuer à observer à l'égard des mourants l'ancienne règle de l'Église qui défend de priver du dernier et du nécessaire viatique celui qui est près de la mort. S'il ne meurt pas après qu'on l'a pardonné et qu'on l'a admis à la communion, il doit être placé parmi ceux qui ne participent qu'à la prière. De même l'évêque doit donner l'Eucharistie après l'enquête nécessaire à celui qui, au lit de mort, demande à la recevoir.

Le concile de Nicée a prévu le cas où un *lapsus* viendrait à être en danger de mort avant d'avoir accompli le temps de sa pénitence, et il décide que, conformément à l'ancienne pratique et aux anciennes ordonnances, par exemple au 6e canon du concile d'Ancyre, l'on accorde à ce mourant la sainte Eucharistie (ἐφόδιον), quoiqu'il n'ait pas accompli toute sa pénitence. Van Espen et Tillemont ont prouvé, contrairement à l'opinion de l'Aubespine, que le mot ἐφόδιον signifie ici la communion, et non pas seulement l'absolution sans communion; le sentiment de ces deux auteurs est aussi celui des deux commentateurs grecs du moyen âge Zonaras et Balsamon et de la paraphrase arabe de Josephus. Frank [1] estime toutefois que les *lapsi* dont il est ici question avaient reçu antérieurement (avant leur maladie) l'absolution sacramentelle. Lorsque le malade revenait à la santé, il devait prendre place dans la classe la plus élevée des pénitents. Le concile ne dit pas le temps qu'il devait y passer, mais on comprend la justesse des observations de Jean d'Antioche, qui s'est occupé de réunir les anciens canons. Il suppose que les pénitents

dit saint Innocent Ier, l'ancien usage était plutôt de refuser la communion, même *in extremis*, aux fidèles qui, étant en santé, n'avaient pas témoigné de repentir et ne s'étaient pas soumis à la pénitence. Saint Cyprien se montrait sévère à l'égard de ces pénitents de la dernière heure dont la requête suprême lui paraissait inspirée par la crainte plus que par la contrition, *Epist.*, LV, 19. Le concile d'Elvire avait désigné dix-neuf cas dans lesquels disait-il : *nec in finem habere communionem.* Le canon 21e du concile d'Ancyre (314) marquait une tendance à l'indulgence. Le concile d'Arles étendait la prescription du canon 75e d'Elvire et refusait la communion *usque ad exitum* (can. 14) à ceux qui accusaient leurs frères ; quant aux apostats il les repoussait de la communion jusqu'à ce qu'ils eussent fait preuve d'une réelle repentance (canon 22). Beveridge, *Synodicon*, p. 79, entend *usque ad exitum* comme d'un refus de la communion jusqu'à l'article de la mort. Le canon 13e de Nicée marquait un grand adoucissement sur le canon 22e d'Arles qui refusait la communion dans le cas où l'accordaient les Pères de Nicée : *De his qui apostatant et nunquam se ad Ecclesiam repræsentant, ne quidem pænitentiam agire quærunt et postea infirmitate arrepti petunt communionem, placuit eis non dandam communionem, nisi revaluerint et egerint dignos fructus pænitentiæ.* (H. L.)

1. Frank, *Bussdisziplin*, 1867, p. 737, 745, 896-903.

devaient rester dans cette classe tout le temps prescrit pour leur pénitence par les canons 11 ou 12 [1].

Le concile termine ce 13ᵉ canon en parlant d'une manière générale. 41
Dans le commencement il ne s'était occupé que des *lapsi*, mais à la fin il a en vue tous les excommuniés, et il ordonne que l'évêque, après s'être personnellement enquis de l'état des choses, puisse accorder la communion à tout homme au lit de mort, quelque coupable qu'il ait été dans son passé.

Ce 13ᵉ canon a été inséré dans le *Corpus juris canonici* [2].

Can. 14.

Περὶ τῶν κατηχουμένων καὶ παραπεσόντων ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε τριῶν ἐτῶν αὐτοὺς ἀκροωμένους μόνον, μετὰ ταῦτα εὔχεσθαι μετὰ τῶν κατηχουμένων [3].

Le saint et grand concile ordonne que les catéchumènes qui ont faibli soient seulement *audientes* pendant trois ans ; il pourront ensuite prier avec les autres catéchumènes.

On ne sait pas positivement s'il est ici question de catéchumènes qui furent rangés au nombre des *lapsi* pendant la persécution de Dioclétien, ou de ceux qui se laissèrent aller à commettre d'autres fautes graves, en particulier des fautes charnelles. Cette dernière opinion a été soutenue autrefois et nous la trouvons dans Hardouin [4] lorsqu'il parle du can. 5 de Néocésarée et plus récemment dans l'histoire des catéchumènes de Mayer [5]. Mayer montre aussi que par ἀκροώμενοι, *audientes*, on doit comprendre non pas un degré des catéchumènes mais un degré de la pénitence et que par suite le 14ᵉ canon n'indique pas plusieurs degrés du catéchuménat mais bien plusieurs degrés dans la pénitence [6].

1. Beveridge, *Synodicon*, t. II, p. 80.
2. Causa XXVI, q. VI, c. 9.
3. Ce canon est le dernier du code pénitentiel de Nicée. Les catéchumènes de la catégorie la plus élevée doivent rétrograder jusqu'à la catégorie la plus humble. Ce n'est qu'après une épreuve de trois années qu'ils pourront être admis à entendre les prières récitées pour eux afin que « celui qui avait promis la régénération éternelle par le Christ, voulût bien jeter sur eux un regard et les préparer à devenir dignes de l'adoption véritable ». (H L.)
4. Voir plus haut, p. 330.
5. J. Mayer, *Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten*, in-8, Kempten, 1868, p. 46.
6. Mayer, *op. cit.*, p. 54, cf. p. 26, 34, 37, 51.

Le 14[e] canon de Nicée n'a pas été inséré dans le *Corpus juris canonici*. La raison en est bien probablement que l'ancien catéchuménat avait cessé d'exister à l'époque de Gratien.

Can. 15.

Διὰ τὸν πολὺν τάραχον καὶ τὰς στάσεις τὰς γινομένας ἔδοξε παντάπασι περιαιρεθῆναι τὴν συνήθειαν, τὴν παρὰ τὸν κανόνα εὑρεθεῖσαν ἔν τισι μέρεσιν, ὥστε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν μὴ μεταβαίνειν μήτε ἐπίσκοπον μήτε πρεσβύτερον μήτε διάκονον. Εἰ δέ τις μετὰ τον τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης συνόδου ὅρον τοιούτῳ τινὶ ἐπιχειρήσειεν, ἢ ἐπιδοίη ἑαυτὸν πράγματι τοιούτῳ, ἀκυρωθήσεται ἐξάπαντος
19] τὸ κατασκεύασμα, καὶ ἀποκατασταθήσεται τῇ Ἐκκλησίᾳ, ῇ ὁ ἐπίσκοπος ἢ ὁ πρεσβύτερος ἐχειροτονήθη [1].

1. Ce canon et le suivant envisagent deux aspects d'un unique abus. On le trouve ainsi décrit dans le 14e (13e) des « Canons apostoliques » : ἐπίσκοπον μὴ ἐξεῖναι καταλείψαντα τὴν ἑαυτοῦ παροικίαν ἑτέρᾳ ἐπιπηδᾶν, κἂν ὑπὸ πλειόνων ἀναγκάζηται, εἰ μή τις εὔλογος αἰτία ᾖ τοῦτο βιαζομένη αὐτὸν ποιεῖν, ὡς πλέον τι κέρδος δυναμένου αὐτοῦ τοῖς ἐκεῖσε λόγῳ εὐσεβείας συμβάλλεσθαι· καὶ τοῦτο δὲ οὐκ ἀφ'ἑαυτοῦ, ἀλλὰ κρίσει πολλῶν ἐπισκόπων καὶ παρακλήσει μεγίστῃ. « Il est défendu à un évêque de quitter son diocèse et d'en prendre un autre, alors même que plusieurs l'y pousseraient, à moins qu'il n'y soit porté par une juste raison comme serait de laisser la place à un successeur qui ferait plus de bien que lui et y travaillerait davantage pour le service de la religion ; encore ne devrait-il pas en décider seul mais s'en remettre au jugement des évêques. » Comme rien n'est plus discutable que l'antiquité de ces canons, on n'a aucune bonne raison de mettre la rédaction de celui qu'on vient de lire avant le concile de Nicée ; c'est donc avec toute raison que Duguet, *Conférences ecclésiastiques*, t. II, p. 417 a pu dire : « Quoiqu'il pût y avoir un canon sur cette matière fort ancien et fort autorisé, je crois néanmoins que les Pères de Nicée entendent plutôt la tradition et la règle commune des Églises depuis les Apôtres. » Il ne serait pas impossible que le principe rappelé à Nicée remontât à une période voisine de l'époque apostolique. En tous cas, il faut signaler la tendance à équiparer l'alliance de l'évêque et de son Église avec le lien conjugal. Le lien du mariage, dit saint Paul, n'est indissoluble que parce qu'il est la figure de l'union de Jésus-Christ avec l'Église : Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν Ἐκκλησίαν, Ephes., v, 32, et encore : Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν, *Id.*, v, 25. C'est une conséquence de cette union que la mort ne peut rompre qui fait dire à saint Paul, I Cor., VII, 27 : λέλυσαι ἀπὸ γυναικός ; μὴ ζήτει γυναῖκα. Ce qui fait dire aux évêques réunis en concile à Alexandrie, en 339 : « Si on dit cela de la femme, à combien plus forte raison le dira-t-on de l'Église et de l'épiscopat. Lorsque quelqu'un est lié à l'Église, il n'en doit plus chercher d'autre sous peine d'adultère. » Labbe, *Concil.*, t. II, col. 542. Saint Jérôme pense de même quand il écrit (*Epist.*, LXIX, *ad Oceanum*, *P. L.*, t. XXII, col. 650 sq.) : *Decretum ne de alia ad aliam Ecclesiam episcopus transferatur* ; *ne virginalis*

Les troubles nombreux et les divisions ont fait trouver bon d'abolir la coutume qui, contrairement au canon, s'est établie dans certains pays,

pauperculæ societate contempta, ditioris adulteræ quærat amplexus. Le canon 15[e] de Nicée atteignait directement un prélat arien qui en était alors à son second siège. Eusèbe jadis évêque de Béryte s'était élevé jusqu'au siège de Nicomédie, dont l'importance était considérable à cause de la résidence que faisaient les empereurs d'Orient dans cette ville où Dioclétien avait bâti un palais. Cette translation avait fait scandale ainsi que nous le voyons par la lettre encyclique d'Alexandre d'Alexandrie : Εὐσέβιος ὁ νῦν ἐν τῇ Νικομηδείᾳ, νομίσας ἐπ'αὐτῷ κεῖσθαι τὰ τῆς 'Εκκλησίας, ὅτι καταλείψας τὴν Βηρυτὸν, καί ἐποφθαλμίσας τῇ 'Εκκλησίᾳ Νικομηδέων, οὐκ ἐκδεδίκηται κατ'αὐτοῦ, προΐσταται. « Eusèbe qui est aujourd'hui à Nicomédie, jugeant que la destinée des Églises dépendait de son bon plaisir, ayant abandonné Béryte, passa impunément, sans que nulle sanction s'ensuivît, sur le siège de Nicomédie. » Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 44. Les évêques d'Égypte assemblés pour la défense de saint Athanase, ne se montrèrent pas moins rigoureux : *Eusebius, homo qui ipse prorsus episcopus creatus non est, aut si unquam jus episcopi habuit, id ipsum rescidit, ut qui principio Berythi pro episcopo egerit, relictaque Berytho Nicomediam se transtulerit, illam quidem cathedram præter leges destituens, istam vero nulla lege invadens, proprii gregis sine ulla caritate desertor, et alieni nulla rationabili causa occupator ; prioris episcopatus caritatem alieni cupidine aspernatus est, nec tamen illum ipsum episcopum quem tanta aviditate occupaverat, reservavit. Ecce enim jam denuo inde desiliens, alienum episcopatum arripuit, semper aliorum civitates oculis per invidiam adjectis oblimat atque arrodit, persuasus in opulentia et magnitudine urbium religionem esse sitam ; et sortem Dei secundum quam constitutus ordinatusque est, pro nihilo duci.* Labbe, *Concil.*, t. II, col. 542. Les ariens objectaient que le pouvoir épiscopal étant partout le même, l'importance des villes demeurait étrangère à l'épiscopat. Plusieurs canons disciplinaires eurent pour but de régler cet abus. Le concile d'Arles, en 314, dans son canon 21[e], n'avait réglementé le cas que pour les prêtres et les diacres, se bornant à indiquer (can. 2) d'une manière générale que les ministres du culte devaient éviter les translations. Notre canon 15[e] de Nicée étendait la législation aux évêques et prononçait une sanction adoucie puisqu'en retirant l'évêque frappé de son nouveau siège on ne laissait pas que de lui restituer l'ancien. Un nouveau pas sera franchi dans le 14[e] (13[e]) canon apostolique. Le canon de Nicée interdisait toute translation, le canon apostolique accorde une exception : « Quand, au jugement de plusieurs évêques, le peuple fidèle du diocèse peut retirer de la translation un plus grand bien. » Le concile d'Antioche, *in enceniis*, en 341, prescrit que l'évêque ne passe pas d'un diocèse dans un autre, ni de son propre mouvement ni pour suivre l'exigence populaire, ni pour céder aux évêques. Qu'il demeure dans l'Église que, dès le début, il a reçue de Dieu, qu'il ne s'en éloigne pas, suivant le décret rendu en la matière par le premier concile : ἐπίσκοπον ἀπὸ παροικίας ἑτέρας εἰς ἑτέραν μὴ μεθίστασθαι, μήτε αὐθαιρέτως ἐπιῤῥίπτοντα ἑαυτὸν μήτε ὑπὸ λαῶν ἐκβιαζόμενον μήτε ὑπὸ ἐπισκόπων ἀναγκαζόμενον· μένειν δὲ εἰς ἣν ἐκληρώθη ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐξ ἀρχῆς ἐκκλησίαν, καὶ μὴ μεθίστασθαι αὐτῆς, κατὰ τὸν ἤδη πρότερον ἐξενεχθέντα ὅρον. C'était un retour à la discipline plus rigoureuse, retour qu'al-

c'est-à-dire de défendre aux évêques, aux prêtres ou aux diacres de passer d'une ville dans une autre. Si quelqu'un osait agir contre la présente

lait confirmer le can. 1er du concile de Sardique, en 343 ou 344. Ce fut Osius de Cordoue qui le proposa en ces termes : « Une mauvaise coutume et une pratique pernicieuse doivent être abrogées ; ainsi donc qu'un évêque cesse d'avoir latitude de changer d'Église. La raison qui l'y pousse est claire ; on n'a jamais vu un évêque troquer une grande ville contre une petite. Ainsi donc c'est l'avarice qui le conduit, et l'ambition, et l'orgueil. Si vous le voulez on refusera à ces évêques la communion des laïques elle-même. » Tous les évêques acquiescèrent et dirent : Ἀρέσκει πᾶσιν. Comme toujours il faut distinguer les cas particuliers des règles générales. Avant Nicée, on pouvait citer le cas de la translation parfaitement justifiée d'Alexandre de Jérusalem (Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XI, *P. G.*, t. XX, col 541), et depuis l'exemple d'Eustathe d'Antioche transféré de Béroë. Socrate (*Hist. eccles.*, l. VII, c. XXXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 817) a raconté le cas de Proclus, évêque de Cyzique, proposé pour le siège de Constantinople après la déposition de Nestorius par le concile d'Ephèse. On objecta que les canons s'opposaient à cette translation. Cependant Proclus n'avait pas encore pris possession de son siège de Cyzique. Socrate qui, manifestement, désapprouvait cette interprétation littérale du canon a dressé la liste des évêques qui, à sa connaissance, avaient été transférés d'un siège à un autre. Perigenès transféré de Patras à Corinthe ; Grégoire de Nazianze transféré de Sasime en Cappadoce à Nazianze ; Melitius d'abord évêque de Sébaste, ensuite d'Antioche ; Dosithée évêque de Séleucie, ensuite de Tarse ; Reverentius transféré d'Arcos, en Phénicie, à Tyr ; Jean passé de Gordes, en Lydie, au siège de Proconnèse ; Palladius d'Hélénopolis à Aspuna ; Alexandre d'Hélénopolis à Adrianos ; Théophile quitta Apamée d'Asie pour Eudoxiopolis, l'ancienne Selembrie ; Polycarpe fut transféré de Sexantapriste en Moesie à Nicopolis de Thrace ; Hiérophile laissa Trapezopole en Phrygie pour Plotinople en Thrace ; Optimus changea Agdamia de Phrygie contre Antioche de Pisidie ; Silvanus abandonna Philippopolis pour Troade. Malgré ces précédents, la translation épiscopale continuait à être mal jugée. Les Acaciens, branche arienne, se prirent en 360 d'un beau zèle pour appliquer les canons au semi-arien Dracontius qui avait été transféré de Galatie à Pergame (Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XLII, *P. G.*, t. LXVII, col. 349) ; c'était se montrer peu logique puisqu'on pouvait opposer au parti la conduite de deux de ses principaux chefs Eudoxe et Eusèbe qui, tous deux, avaient accepté d'être transférés deux fois jusqu'à ce qu'ils se trouvassent élevés sur le siège de Constantinople. En Occident, la translation épiscopale est condamnée par le 38e canon du IIIe concile de Carthage qui en réfère à un concile antérieur. Il ordonne que si Cresconius ne retourne volontairement à son évêché de Tubuna (= *Villa regia*) on l'y contraindra par la puissance séculière : *Ut qui miti admonitione sanctitatis vestræ acquiescere noluit et emendare illicitum, auctoritate judiciaria protinus excludatur. Cod. can. Afric.*, can. 48. Les papes se sont montrés hostiles aux translations. Damase fut très opposé à la translation de Grégoire de Nazianze sur le siège de Constantinople. Il recommanda à Ascholius de Thessalonique de s'y opposer de son mieux : *Illud præterea commoneo dilectionem vestram, ne patiamini aliquem contra statuta*

ordonnance et suivre l'ancienne coutume, la translation sera frappée de nullité et il devra revenir dans l'Église pour laquelle il avait été ordonné évêque ou prêtre.

La translation d'un évêque, d'un prêtre ou d'un diacre d'une Église dans une autre avait été prohibée dans l'Église primitive [1]. Il y eut cependant plusieurs translations, et le concile de Nicée comptait plusieurs évêques qui avaient laissé leur premier évêché pour en prendre un autre; ainsi Eusèbe, évêque de Nicomédie, avait été auparavant évêque de Béryte; Eustathe, évêque d'Antioche, avait été auparavant évêque de Béroé en Syrie. Le concile de Nicée interdit à l'avenir ces translations et les déclara non valides. Le motif de cette prohibition était les troubles et disputes occasionnés par ces changements de siège ; mais à défaut de semblables raisons, la nature des rapports qui s'établissent entre un clerc et l'Église pour laquelle il a été consacré, suffisait pour motiver cette défense. Ces rapports consistent en une sorte de mariage mystique qui s'oppose à tout changement et à toute translation.

majorum nostrorum de civitate alia ad aliam transduci et deserere plebem ei commissam et ad alium populum per ambitionem transire. Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 1699. Il ne se montrait pas moins rigoureux dans une lettre à Paulin d'Antioche : « Nous excommunions ceux qui passent d'une Église à une autre Église, aussi longtemps qu'ils ne reviennent pas à leur Église d'origine. » Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. XI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1221. Saint Léon aggrave la discipline de Nicée : *Si quis episcopus, civitatis suæ mediocritate despecta, administrationem loci celebrioris ambierit, et ad majorem se plebem quacumque ratione transtulerit, a cathedra quidem pellatur aliena, sed carebit et propria, ut nec illis præsideat quos per avaritiam concupivit nec illis quos per superbiam sprevit.* (*Epist.*, XIV, n. 8, *P. L.*, t. LIV, col. 674. Le pape Hilaire, successeur de Léon, n'est pas plus accommodant. Les évêques de la Tarraconaise l'ayant prié de consentir à la translation de l'évêque Irénée sur le siège de Barcelone, il leur répondit : *Nostra auctoritate roborari cupitis, quos maxime de rebus illicitis magna indignatione probatis accendi.* Il offre ensuite l'alternative à Irénée ou de perdre tout ou de renoncer au siège de Barcelone : *Quod si Irenæus episcopus ad Ecclesiam suam, deposito improbitatis ambitu, redire neglexerit, quod ei non judicio sed humanitate præstabitur removendum se ab episcopali consortio esse cognoscat.* Hilaire, *Epist.*, II, dans Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 1036). Le pape Agapet alla plus loin encore. Se trouvant à Constantinople et pressé par l'empereur de communiquer avec l'évêque Anthyme il y posa deux conditions : 1° qu'Anthyme l'assurerait de sa foi ; 2° qu'Anthyme quitterait le siège de Constantinople pour retourner à celui de Trébizonde qu'il occupait auparavant. Liberatus, *Breviarium*, c. XXI, dans Labbe, *Concil.*, t. V, col. 774. (H. L.)

1. *Canons apostoliques*, 14e (13e) et 15e (14e).

En 341, le concile d'Antioche renouvela dans son 21e canon la défense portée par le concile de Nicée; mais l'intérêt de l'Église obligea assez souvent à n'en plus tenir compte; ce fut le cas pour saint Jean Chrysostome. Ces exceptions se multiplièrent presque aussitôt après la célébration du concile de Nicée, de telle sorte qu'en 382 saint Grégoire de Nazianze considérait cette loi comme abrogée depuis longtemps par la coutume [1]; elle fut mieux observée parmi les Latins, et nous voyons encore au temps du pape Damase un de ses contemporains nommé Grégoire se prononcer avec énergie en faveur de la règle décrétée à Nicée [2]. Elle a été insérée dans le *Cor-*
420] *pus juris canonici* [3].

Can. 16 [4].

Ὅσοι ῥιψοκινδύνως μήτε τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχοντες. μήτε τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα εἰδότες, ἀναχωρήσουσι τῆς Ἐκκλησίας. πρεσβύτεροι ἢ διάκονοι ἢ ὅλως ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι· οὗτοι οὐδαμῶς δεκτοὶ

1. Neander, *Kirchengeschichte*, 2e édit., t. III, p. 317.

2. Beveridge, *Synodicon*, t. II, p. 81.

3. Causa VII, q. I, c. 19. [Avant de quitter ce canon nous devons y signaler l'emploi du mot ὅρον qu'on retrouve dans les canons 17e, 18e, 19e ; *Conc. Chalced.*, can. 4e, 14e ; *conc. Ancyr.*, can. 19e, 23e avec le sens très précis de « décret conciliaire ». Socrate fait également usage de ce terme, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 176: ὅροις ; l. I, c. X : ὁρισμῷ ; l. II, c. VIII ; ὥρισαν. Saint Athanase, *De synodis*, c. XIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 704, emploie ὅρους pour désigner les « définitions doctrinales de Nicée ; Cyrille d'Alexandrie, *Explanat. c.* I, *P. G.*, t. LXXVI, col. 296, désigne le symbole de Nicée par ὅρος, Sozomène également, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 348 sq. ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XX, *P. G.*, t. LXVII, col. 233 sq. : ὅρον τῆς πίστεως. (H. L.)]

4. Ce canon doit être rapproché du 21e canon d'Arles, en 314 : *De presbyteris aut diaconibus qui solent dimittere loca sua in quibus ordinati sunt et ad alia loca se transferunt, placuit ut eis locis ministrent, quibus præfixi sunt. Quod si relictis locis suis ad alium se locum transferre voluerint, deponantur.* Le cas envisagé dans l'un et l'autre canon est absolument identique. Ce que le concile d'Arles désigne par *loca*, le concile de Nicée le désigne par παροικία. Dans la langue ecclésiastique ce mot emporte avec lui l'idée de séjour à la manière dont un étranger séjourne parmi les habitants d'une contrée qui n'est pas la sienne. I Paral., XXIX, 15 : πάροικοι, παροικοῦντες ; Ps. XXXVIII, 12 ; πάροικος ἐν τῇ γῇ καὶ παρεπίδημος ; Act., VII, 6 : πάροικον ; XIII, 17 : παροικία ; Luc., XIX, 18 : παροικεῖς, ce dernier mot est pris au sens de logement ; I Petr., I, 17 : παροικία désignant la vie humaine. Saint Paul, *Ephes.*, II, 19, établit une sorte d'opposition entre le caractère transitoire de πάροικοι et le caractère stable de οἰκεῖοι : ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλὰ ἐστὲ συνπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ. Il est clair qu'il ne faudrait pas insister sur ce sens, sous peine de fausser la pensée

ὀφείλουσιν εἶναι ἐν ἑτέρᾳ Ἐκκλησίᾳ, ἀλλὰ πᾶσαν αὐτοῖς ἀνάγκην ἐπάγεσθαι χρή, ἀναστρέφειν εἰς τὰς ἑαυτῶν παροικίας, ἢ ἐπιμένοντας ἀκοινωνή

puisqu'on lit dans l'épître de saint Clément aux Corinthiens : Ἡ Ἐκκλήσια τοῦ Θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον ; rien ne permet d'attacher à l'établissement de ces deux Églises apostoliques une idée de séjour transitoire. L'opposition entre πάροικος et κάτοικος est ancienne. On la trouve dans Philon, *Sacr. Abel et Caïn,* n. 10 : ὁ γὰρ τοῖς ἐγκυκλίοις μόνοις ἐπανέχων παροικεῖ σοφίᾳ, οὐ κατοικεῖ ; *de Conf. ling.*, n. 17 : κατῴκησαν ὡς ἐν πατρίδι, οὐχ ὡς ἐπὶ ξένης παρῴκησαν ; elle se retrouve, ainsi qu'on peut s'y attendre, chez Grégoire de Nazianze, trop pur classique pour s'abstenir de l'employer ; *Orat.*, VII, 4, *P. G.*, t. XXXV, col. 760 : ἐκ τῆς παροικίας εἰς τὴν κατοικίαν μετασκευαζόμενοι ; *Orat.*, XIV, *P. G.*, t. XXXV, col. 884 : τίς τὴν κάτω σκηνὴν καὶ τὴν ἄνω πολιν (διαιρησει) ; τίς παροικίαν καὶ κατοικίαν. Un autre sens est celui d'opposition au titre de « citoyen », on le trouve surtout dans l'épigraphie : ΟΙ ΤΕ ΠΟΛΙΤΑΙ ΚΑΙ ΟΙ ΠΑΡΟΙΚΟΙ ΠΑΝΤΕΣ, *Corp. inscr. græc.*, t. II, n. 3595 ; cf. n. 1625, 1631, 2906, 3049. On emploie ainsi πάροικοι comme ξένοι, παρεπίδημοι pour montrer le caractère du chrétien étranger au monde, I Petr., I, 17 ; II, 11 ; Hebr., XI, 13 ; Clément romain, II *Epist.*, V ; καταλείψαντες τὴν παροικίαν τοῦ κόσμου τούτου, cf. *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9474 : ΤΟΥ ΒΙΟΥ ΤΟΥΤΟΥ ΤΗΝ ΠΑΡΟΙΚΙΑΝ. L'auteur de l'*Épître à Diognète,* V, décrit ainsi les chrétiens : πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη. Sur cette théorie et ses conséquences, voir H. Leclercq, *Les martyrs*, t. VII, préface : Le patriotisme et les martyrs ; Origène, *Contra Celsum*, l. III, c. XXIX, *P. G.*, t. XI, col. 957 : αἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίαι, συνεξεταζόμεναι ταῖς ὧν παροικοῦσι δήμων Ἐκκλησίαις, ὡς φωστῆρές εἰσιν ἐν κόσμῳ ; *Id.*, c. XXX : Ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ παροικούσας Ἐκκλησίαις τῶν καθ' ἑκάστην πόλιν δήμων. Un sens non moins curieux du mot παροικία est celui que prend ce mot dans le prologue de l'*Ecclesiastique* où οἱ ἐν τῇ παροικίᾳ désigne les Juifs de la dispersion, en sorte que παροικία devient équivalent de διασπορά. Les chrétiens étant l'Israël nouveau, le mot s'applique donc à eux en leur état présent après les premières conquêtes de l'Evangile ; en effet, on le trouve employé par saint Pierre, I Petr., I, 1 : παρεπιδήμοις διασπορᾶς. On comprend sans peine, grâce à ce rapprochement, la forme employée dans Clément romain, forme qu'on retrouve dans divers autres documents ; par exemple : Polycarpe, *Ad. Phil.*, : τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ παροικούσῃ Φιλίππους ; *Martyrium Polycarpi* : ἡ παροικοῦσα Σμύρναν κ. τ. λ., Denys de Corinthe (dans Eusèbe, *Hist., eccles.*, l. IV, c. XXIII) : τῇ παροικούσῃ Γορτύναν ; *Epist. Eccles. Lugd.-Vienn.* (dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. I) : οἱ ἐν Βιέννῃ καὶ Λουγδούνῳ τῆς Γαλλίας παροικοῦντες δοῦλοι Χριστοῦ. C'est de là que le substantif παροικία commença d'être employé dans un sens concret, pour désigner la communauté chrétienne d'une ville ou d'un district. Cette communauté, pendant la période la plus ancienne du christianisme, ne se composait pas de citoyens, mais de gens agrégés au passage, venus on ne savait d'où et justifiant moins de leur attache à la cité que de leur bonne volonté. C'est ce qui paraît bien indiqué dans des citations comme celle-ci : *Mart. Polycarpi*, πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς Ἐκκλησίας παροικίαις ; Denys de Corinthe (?) (dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIII) : ἅμα ταῖς λοιπαῖς κατὰ Κρήτην παροικίαις ; Irénée (dans Eusèbe, *op. cit.*, l. V, c. XXIV) : εἰρήνευον τοῖς ἀπὸ

τους [1] εἶναι προσήκει. Εἰ [2] δὲ καὶ τολμήσειέ τις ὑφαρπάσαι τὸν τῷ ἑτέρῳ διαφέροντα, καὶ χειροτονῆσαι ἐν τῇ αὐτοῦ Ἐκκλησίᾳ, μὴ συγκατατιθεμένου τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου. οὗ ἀνεχώρησεν ὁ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενος, ἄκυρος [3] ἔσται ἡ χειροτονία.

τῶν παροικιῶν ἐν αἷς ἐτηρεῖτο ; Apollonius (dans Eusèbe, *op. cit.*, l. V, c. XVIII) : ἡ ἰδία παροικία αὐτὸν ὅθεν ἦν οὐκ ἐδέξατο. L'explication proposée d'après laquelle παροικία emporterait l'idée de *voisinage* d'une grande ville plutôt que l'idée de séjour transitoire n'est pas fondée sur les textes. Les auteurs ecclésiastiques de l'Occident emploient *parochia* au sens de *diœcesis*, par exemple : *episcopum in cujus parochia* (S. Jérôme, *Epist.*, CIX, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 908) ; [Fussala] *ad parœchiam Hipponensis Ecclesiæ pertinebat* (S. Augustin, *Epist.*, CCIX, 2). Bède, *Hist. eccles.*, l. V, c. XVIII, *P. L.*, t. XCV, col. 258, dit que le pays saxon-west était divisé *in duas parochias* et que le Sussex avait, pendant quelque temps, dépendu de la *parochia* de Winchester ; cf. Haddan and Stubbs, *Councils*, t. II, p. 330 ; t. III, p. 239, 449, 522, 578 ; Du Cange, *Glossar. med. et infim. latin.*, au mot *Parœchia*, t. VI, p. 178. Cependant on voit de très bonne heure apparaître la confusion entre les deux sens du mot *parochia*, tantôt diocèse, tantôt paroisse. On trouve ce dernier sens dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. II, *P. G.*, t. XX, col. 521, qui mentionne le fait de Démétrius recevant l'épiscopat τῶν αὐτόθι παροικιῶν. La liturgie clémentine qu'on peut, à tout le moins, faire remonter au IIIe siècle, contient une prière pour « notre évêque Jacques καὶ τῶν παροικιῶν αὐτοῦ. » Au Ve siècle, Théodoret écrivant au pape saint Léon s'exprime comme on pourrait le faire de nos jours lorsqu'il dit que de son siège épiscopal de Cyr dépendent 800 paroisses. Théodoret, *Epist.*, CXIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1312. Un canon d'un canon d'Afrique dit à peu près de même : *præsbyteri qui parochiæ præest* (Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 959) ; même façon d'interpréter dans le 21e canon du concile d'Agde en 506, et le 15e canon du concile tenu en Auvergne, en 535 (Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 327, 862) ; enfin, dans Sidoine Apollinaire, *Epist.*, l. VII, n. 6, *P. L.*, t. LVIII, col. 569 sq. (H. L.)

1. Le sens précis de ἀκοινωνήτους n'est pas « excommunier » dans le sens qui s'attache d'ordinaire à ce mot, mais « exclure » de la participation aux offices de la communauté. Telle est l'explication, que nous croyons juste, de Balsamon et de Zonaras. Cf. *Conc. Ephes.*, can. 6 ; *Conc. Chalced.*, can. 20, 23. (H. L.)

2. Cette prescription vise le cas d'Origène, ordonné en Palestine par les évêques de Césarée et de Jérusalem sans le consentement préalable de Démétrius d'Alexandrie dont Origène était le sujet. On avait jadis mené grand bruit autour de cette affaire sans s'inspirer exclusivement peut-être du respect des canons. L'affaire d'Origène n'était d'ailleurs pas sans exemple. Au IIIe concile de Carthage, l'évêque Epigonius se plaignit que l'évêque Julien avait élevé au diaconat un lecteur de sa propre église, au mépris d'une règle ancienne encore en usage *ut clericum alienum nullus sibi præripiat episcopus, præter ejus arbitrium cujus fuerit clericus*. Le concile décida que le clerc en question devait être renvoyé à son évêque. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 888. (H. L.)

3. Ἄκυρος. Ce terme est traduit différemment par les versions latines : in-

Les prêtres, les diacres, ou en général les clercs qui, par légèreté et n'ayant plus sous les yeux la crainte de Dieu, abandonnent, au mépris des lois ecclésiastiques, leur Église, ne doivent, en aucune façon, être reçus dans une autre ; on doit les forcer de toutes manières à revenir dans leur diocèse, et s'ils s'y refusent, on doit les excommunier. Si quelqu'un ose, pour ainsi dire, voler un sujet qui appartient à un autre (évêque), et s'il ose ordonner ce clerc pour sa propre Église sans la permission de l'évêque auquel appartient ce clerc, l'ordination sera nulle.

Ce 16e canon a beaucoup de rapport avec le canon précédent. Il contient deux dispositions principales : *a*) une menace de déposition ou d'excommunication pour tous les clercs à quelque degré qu'ils appartiennent qui ne veulent pas retourner à leur ancienne église ; *b*) une défense formelle à tout évêque d'ordonner pour son diocèse un sujet appartenant à un diocèse étranger. On pourrait croire que le concile de Nicée a en vue le schisme mélétien, mais il ne faut pas oublier que Mélèce ne consacrait pas des sujets étrangers à son diocèse pour les garder ensuite, il se contentait d'ordonner des clercs pour des diocèses étrangers. On ne peut cependant pas indiquer d'une manière certaine si les mots ἄκυρος ἔσται ἡ χειροτονία signifient l'invalidité complète d'une pareille ordination ou simplement la suspense d'une charge.

Remarquons encore que, dans ce canon, on trouve deux fois l'expression ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενος pour désigner un clerc ; elle [421] signifie mot à mot celui qui appartient au service de l'Église, qui vit sous ses règles (κανὼν), ou dont le nom est écrit dans son *album* (κανὼν) [1].

Gratien a inséré ce canon en le divisant en deux [2].

Can. 17.

Ἐπειδὴ πολλοὶ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι τὴν πλεονεξίαν καὶ τὴν αἰσχροκέρδειαν διώκοντες ἐπελάθοντο τοῦ θείου γράμματος λέγοντος· Τὸ ἀργύριον

firma, 1, 2 ; irrita, 3, 4, 6, 8, 9, 10. Prescription identique dans le concile d'Antioche *in encæniis*, can. 22 ; conc. de Sardique, can. 15 ; can. apostol., can. 36 (34). Le canon 16e de Nicée implique cette idée que l'évêque à qui on a ordonné sans son aveu un de ses clercs pourra, lui, l'élever à ce rang mais à condition de considérer l'ordination comme mal faite et de la recommencer. Sur la validité et la régularité dans l'ordination, cf. W Bright, *The Canons on the first four general councils*, 1892, p. 64. (H. L.)

1. München, *Bonner Zeitschrift für Philos. und kathol Theol.*, t. xxvi, p. 64.
2. Causa VII, q. i, c. 23 ; dist. LXXI, c. 3.

αὐτοῦ οὐκ ἔδωκεν ἐπὶ τόκῳ· καὶ δανείζοντες ἑκατοστὰς ἀπαιτοῦσιν· ἐδικαίωσεν ἡ ἁγία καὶ μεγάλη σύνοδος. ὡς. εἴ τις εὑρεθείη μετὰ τὸν ὅρον τοῦτον τόκους λαμβάνων ἐκ μεταχειρίσεως ἢ ἄλλως μετερχόμενος τὸ πρᾶγμα ἢ ἡμιολίας ἀπαιτῶν ἢ ὅλως ἕτερόν τι ἐπινοῶν αἰσχροῦ κέρδους ἕνεκα, καθαιρεθήσεται τοῦ κλήρου καὶ ἀλλότριος τοῦ κανόνος ἔσται.

Comme plusieurs clercs, remplis d'avarice et de l'esprit d'usure et oubliant la parole sacrée : « Il n'a pas donné son argent à intérêt [1], » exigent en véritables usuriers un taux d'intérêt p. 0/0 par mois, le saint et grand concile décide que si quelqu'un, après la publication de cette ordonnance, prend des intérêts pour n'importe quel motif, ou fait ce métier d'usurier de n'importe quelle autre manière, ou s'il réclame la moitié et plus ou s'il se livre à quelque autre manière de gain scandaleux, celui-là doit être chassé du clergé et son nom rayé de l'*album*.

Plusieurs parmi les Pères de l'Église ont pensé que l'Ancien Testament défendait de percevoir des intérêts ; ainsi dans le IVe livre de son écrit contre Marcion, Tertullien veut prouver à ce gnostique l'harmonie qui existe entre l'Ancien et le Nouveau Testament, en prenant pour exemple l'enseignement donné sur le prêt à intérêt. D'après Ezéchiel [2], dit Tertullien, celui-là est juste qui ne prête pas avec usure et n'accepte pas les intérêts. Par ces paroles du prophète, Dieu avait préparé la perfection du Nouveau Testament. Dans l'Ancien, l'homme avait appris à prêter son argent sans intérêt, et dans le Nouveau il a appris à perdre même l'argent qu'il avait prêté [3].

Clément d'Alexandrie s'exprime de même : La loi défend de pratiquer l'usure à l'égard de son frère ; non seulement à l'égard de son frère selon la nature, mais encore à l'égard de celui qui a la
[422] même religion ou qui fait partie du même peuple que nous, et elle regarde comme injuste de prêter de l'argent à intérêt ; on doit bien plutôt aider les malheureux d'une main généreuse et d'un cœur charitable [4].

Abstraction faite des défenses portées par la loi judaïque contre le prêt à intérêt, les usages pratiqués par les Romains de la décadence suffisaient à détourner les vrais chrétiens de toute concession

1. Ps. xiv, 5.
2. Ezéch., xviii, 8.
3. Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. IV, c. xvii, *P. L.*, t. ii, col. 428.
4. Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. II, c. xviii, *P. G.*, t. viii, col. 1024 sq.

sur cette question [1]. De même que dans la langue des Juifs il n'y

1. Turner, *Ecclesiæ occidentalis monumenta juris antiquissima*, in-4, Oxonii, 1904, p. 151 ; *De re usuraria ac de Latinis hujus canonis interpretationibus*, donne des variantes utiles et intéressantes d'après les rédactions latines. Le canon 17e de Nicée pourrait entraîner dans un très long commentaire, cependant nous nous bornerons ici à des indications abrégées. La citation de Ps., xv, 5, est faite d'après les LXX ; on peut rapprocher de ce texte : Exod., xxii, 25 ; Ezech., xviii, 17 ; Nehem., v, 7, 10. L'intérêt (τόκος, *fenus*) en Grèce, à Rome, dans le monde sémite emportait avec soi l'idée d'extorsion, cf. Grote, *Hist. gr.*, t. ii, p. 311 sq. ; Arnold, *Hist. of Rome*, t. i, p. 282 ; Mommsen, *Hist. rom.*, t. i, p. 291. Tacite, *Annales*, VI, xvi, parlant de l'intérêt dit : *sane vetus urbi fenebre malum et seditionum discordiarumque creberrima causa*. Toutes les rédactions latines (sauf un manuscrit de la *Gallica*) rendent τόκῳ (τόκους) par *usuram* (*usuras*) ; — δανείζοντες = *fænerantes, fæneri dantes, cum fænerantur, cum mutuum dederint, mutuum dantes ;* — ἑκατοστὴ = *centesima*, c'est-à-dire douze pour cent payables chaque mois. Les anciennes versions traduisent par *centesimas* sauf Rufin qui omet cette indication et le fragment de Freisingen qui a lu le grec comme s'il portait ἕκαστος ὅς = *quisque qui*. L'intérêt était payable mensuellement et Horace, *Satyr.*, I, iii, 87, parle des *tristes Kalendæ*, c'est-à-dire qu'on s'acquittait chaque mois d'un intérêt égal à la centième partie du capital. Au ive siècle, l'intérêt se payait une fois par an mais n'en fut pas réduit. S. Ambroise, *De Tobia*, c. xlii, *P. L.*, t. xiv, col. 812 : *Veniunt Kalendæ, parit sors centesimam*. La loi défendait d'exiger plus, *Cod. theodos.*, l. II, tit. xxxiii, l. 1 (année 325) : *Pro pecunia ultra singulas centesimas creditor vetatur accipere. Id.*, l. II, tit. xxxiii, l. 2 (année 386), l. 4 (année 405). La *lex romana burgundionum*, t. xxxi, l. 4 (dans *Monum. German. hist.*, legum I, ii, 1, p. 150) : *Si quis centesimas pro cautione sibi stipulari fecerit aut fieri pertulerit, etiam ejus pecuniæ quam præstitit amissione multabitur secundum legem codicis Theodosiani : De usuris*. L'intérêt « légal » demeura sans changement jusqu'au temps de Justinien qui le réduisit de moitié. Le canon de Nicée n'était pas simplement préventif. L'usure était dans le clergé une véritable plaie. S. Cyprien, *De lapsis*, vi, *P. L.*, t. iv, col. 482, dit que pendant la longue paix qui précéda la persécution de Dèce on vit beaucoup d'évêques *usuris multiplicantibus fenus augere*. Aussi peut-on rapporter à une date ancienne la discipline du 44e canon apostolique prescrivant le désistement ou la déposition pour l'évêque, le prêtre ou le diacre qui est tombé dans cette faute : Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τόκους ἀπαιτῶν τοὺς δανειζομένους ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρείσθω. Le concile d'Elvire, can. 20, témoigne de sa rigueur ordinaire : *Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degradari et abstineri. Si quis etiam laicus accepisse probatur usuras, et promiserit correptus jam se cessaturum nec alterius exacturum, placuit ei veniam tribui : si vero in ea iniquitate duraverit, ab ecclesia esse projiciendum*. Le canon 12e d'Arles s'occupe *de ministris qui fænerant, placuit eos juxta formam divinitus datam a communione abstineri*. Le canon 17e de Nicée impose la déposition et la suppression du nom sur l'*album* ou matricule de l'Église ; — la nature des opérations réprouvées est indiquée par le mot ἐκ μεταχειρίσεως (ἢ ἄλλως μετερχόμενος τὸ πρᾶγμα) que les diverses rédactions latines rendent assez librement : *excogitato aliquo modo vel arte id*

avait qu'un seul mot pour désigner l'usure et le prêt à intérêt, de même chez les Romains le mot *fœnus* exprimait aussi ces deux

agere ; ex tractatione agens rem ; per aliam conversationem hujusmodi negotium tractans ; ex hoc contractu... tale negotium gerens ; per adinventionem aliquam ; ex adinventione aliqua ; ad commercium dantes lucra dividunt ; emittendo cautionem, plusieurs de ces traductions visent des opérations financières différentes. Le mot ἡμιολίας, « la moitié et plus, » a été pris ici pour montrer l'énormité de l'exaction commise ; cependant Gothofredus y voit quelque chose de « moins odieux » que ἑκατοστάς. Voici les diverses interprétations des rédactions latines : *partem dimediam sortis exigens ; dimidias usuras integræ sortis accipiens* (c'est-à-dire : *dimidio summæ pro fœnore soluto, manet sors ipsa integre insuper reddenda*) ; *sesquipla expetens ; hemiolia id est sescupla exigens.* Le meilleur commentaire nous est donné par quelques textes : *Cod. theodos.*, l. II, t. XXXIII. l. 1 (loi publiée deux mois avant la réunion du concile). *Imp. Constantinus Aug. ad Dracilianum agentem vices Pf. p. Quicumque fruges humidas vel arentes indigentibus mutuas dederint, usuræ nomine tertiam partem superfluam consequantur, id est ut si summa crediti in duobus modiis fuerit, tertium modium amplius consequantur. Quodsi conventus creditor propter commodum usurarum debitum recipere noluerit, non solum usuris sed etiam debiti quantitate privandus est. Quæ lex ad solas pertinet fruges : nam pro pecunia ultra singulas centesimas creditor vetatur accipere. Pp. Cæsareæ XV kal. maias Paulino et Juliano coss.* — S. Jérôme, *Comment. in Ezechiel*, XVIII, 8 : *Et amplius non acceperit. Putant quidam usuram tantum esse in pecunia : quod prævidens Scriptura divina omnis rei aufert superabundantiam, ut plus non recipias quam dedisti. Solent in agris frumenti et milii vini et olei cæterarumque specierum usuræ exigi sive ut appellat sermo divinus abundantiæ. Verbi gratia, ut hiemis tempore demus decem modios et in messe recipiamus quindecim, hoc est amplius partem mediam (qui justissimum se putaverit, quartam plus accipiet portionem) et solent argumentari ac dicere : Dedi unum modium qui satus fecit decem modios ; nonne justum est ut medium modium de meo plus accipiam, cum illa mea liberalitate novem et semis de meo habeat ?* Enfin nous citerons trois autres interprétations qui se sont attachées au sens plus qu'à la lettre : 1° *ne qui clerus... accipiat... frumenti vel vini ampliationem, quod solet in novo datum vel sesquiplum vel etiam duplum recipi* (Rufin) ; 2° *vetus frumentum sive vinum contra novum commodantes ut amplius accipiant* (Interpr. Gall.-Hisp.) ; 3° *species frugum ad sescuplum dare* (Isid.) Nous résumerons ici en quelques mots la législation postérieure. Le concile de Laodicée, canon 4e, interdit au clergé la pratique de l'ἡμιολίας ; Περὶ τοῦ μὴ δεῖν ἱερατικοὺς δανείζειν καὶ τόκους καὶ τὰς λεγομένας ἡμιολίας λαμβάνειν, la rupture de l'herétique Audaeus n'aurait pas eu d'autre cause. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. IV, c x, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1141. Saint Ambroise et saint Jean Chrysostome comparent l'usure à la race des vipères. N'allez pas me dire, ajoute ce dernier, que les lois civiles la permettent. *In Matthæum*, hom. LVI ; car dit saint Augustin de son côté, l'usurier est rejeté par l'Église et exécré par les fidèles. *Serm.*, LXXXVI, 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 524. Le canon 16e du IIIe concile de Carthage interdit au clerc de recevoir plus que la somme prêtée. Le concile de Tarragone, en 516, établit que le

choses[1] : dans les derniers temps de la république et sous les

clerc qui reçoit de l'argent pour l'assurance prêtée dans un procès doit être mis sur le rang d'un usurier (can. 10). Enfin le concile *in Trullo* renouvelle la pénalité de Nicée (can. 10). (H. L.)

1. Dans une société civilisée le prêt d'argent à titre onéreux est une quasi nécessité. Le législateur n'intervient que pour régler les conditions dans lesquelles les capitalistes rendront possibles les entreprises de producteurs en leur avançant, contre indemnité, l'argent indispensable. Cette indemnité doit représenter la perte que le prêteur s'impose en se dessaisissant de la somme prêtée et le risque auquel il s'expose de ne jamais rentrer dans ses fonds. Le droit ancien en Grèce et à Rome, malgré tout ce qu'on a pu dire favorisait les prêteurs, s'efforçant de leur inspirer confiance et, par ce moyen, de les engager à ne pas garder leurs capitaux improductifs. Philosophes et poètes jetaient les hauts cris, mais c'était en vain. Platon proscrit le prêt à intéret et déclare que dans sa république l'emprunteur pourra toujours refuser, non seulement l'intérêt de la somme empruntée, mais même le capital. Aristote déclame que « l'argent est naturellement stérile ; il ne doit servir qu'à l'échange. En retirer un fruit, alors qu'il est incapable de rien produire, c'est agir contrairement à la nature ». Tout le moyen âge s'inspirera chez cet auteur et après avoir bien limé sa théorie l'énoncera dans cette formule : *Nummus non parit nummos.* Cette définition est le contre-pied de la définition du *fœnus* par Festus : *Fœnus... a fetu quod crediti nummi alios pariant, ut apud Græcos eadem res* τόκος *dicitur.* Varron dit dans le même sens : *Fœnus dictum fetu, quasi a fetura quadam pecuniæ parientis et increscentis.* Le mot *fœnus* fut supplanté dans les textes juridiques par un terme destiné à une fâcheuse fortune : *usura.* Le capital, vers l'époque classique, fut désignée sous les noms de *pecunia fenebris, sors*, ce qui, au jugement de Festus est synonyme de *patrimonium.*

Vers les derniers temps de la république romaine l'usage du prêt sans intérêt était à peu près complètement abandonné ; cependant la fixation du taux de l'intérêt demeurait abandonnée à l'arbitraire du prêteur. La loi des Douze Tables avait échoué en essayant d'imposer l'*unciarium fœnus.* A l'époque chrétienne l'intérêt annuel était redevenu cet *unciarium fœnus*, le denier 12, soit 8 1/3 pour 100. Niebuhr a soulevé à ce sujet une difficulté qui a longtemps arrêté les historiens. Suivant lui l'intérêt de douze pour cent était exigible par chaque année de dix mois. Cette période cyclique de dix mois fut, on le sait, d'un commun usage chez les peuples italiotes jusqu'au IIIe siècle de notre ère. Cette année de dix mois était également familière aux jurisconsultes. En conséquence l'intérêt à 8 1/3 pour 100 pour un mois se trouve devenir un intérêt à dix pour cent dans l année de douze mois. Un texte de Festus autorise une pareille interprétation. Le voici : *Unciaria lex dici cœpta est, quam L. Sylla et Q. Pompeius tulerunt, qua sanctum est ut debitores decimam partem...* le reste manque mais on peut suppléer presque à coup sûr : *sortis annuis usuris penderent.* Le jurisconsulte Troplong relève ainsi le terme employé pour désigner une loi relative au payement des dettes : *lex unciaria.* « Le mot est précieux, c'est celui dont nous cherchons le sens. Que signifie-t-il sous la plume de Festus ? La loi oncière va-t-elle prescrire quelque mesure de libération ou de

empereurs, l'intérêt légal et le plus doux était de 12 0/0, les Romains comptant par mois, l'appelaient 1 0/0, ou *usura centesima*, mais quelquefois il montait jusqu'à 24 0/0, *binæ centesimæ*, et même 48 0/0, *quaternæ centesimæ* [1]. Horace par le même d'un certain Fufidius qui exigeait 60 0/0, et ce qui est remarquable, c'est qu'il parle de ce Fufidius à propos des pharmaciens [2]. Comme cet intérêt exorbitant se payait d'ordinaire au commencement du mois, on s'explique pourquoi Ovide parle des *celeres* et Horace des *tristes Kalendas*.

Les anciens chrétiens n'ont guère connu que ce prêt à intérêt ; aussi s'en sont-ils abstenus comme d'une chose défendue, du moins aussi longtemps que régna parmi eux cet amour fraternel qui avait fait établir la communauté des biens [3]. Malheureusement d'autres chrétiens rivalisèrent avec les païens sur ce point [4]. Cette faute

règlement de compte, où nous trouvions l'once mise en rapport avec le nombre 100 ? Nullement. Elle fait, au contraire, ce que nous faisons : elle ordonne au débiteur de payer un dixième (*decimam partem*). Et pour cela on l'appelle *unciaria*. C'est précisément ce que nous appliquons à l'usure appelée oncière par les Douze Tables. Nous disons que cette usure qui était de 1/12 du capital quand les Romains ne connaissaient encore que l'année cyclique de dix mois, est devenu le 1/10 de ce capital lorsque l'année civile de douze mois eut remplacé l'année cyclique » *Droit civil, Du prêt*, in-8, Paris, 1854, p. 38. (H. L.)

1. Cicéron, *In Verrem*, III, 70 ; *Attic*, VI, 2. La *centesima* était le maximum, de l'intérêt légal. On la considérait comme une unité divisée en douze parts (*as*) dont les fractions (*unciæ*) servaient à caractériser les intérêts moindres de 12 pour 100. Nous avons donné dans le *Dict. d'arch. chrét.*, t. II, au mot *Banque*. un *schema* des intérêts de l'as et de ses subdivisions. (H. L)

2. Horace, *Satyr.*, II, 1-14.

3. La conquête de la Grèce et de l'Asie-Mineure au début de notre ère fit connaître aux Romains le système de prêt en usage chez les Grecs de temps immémorial. Ce prêt s'élevait à 12 pour 100 par an et se calculait par mois à raison d'une drachme pour mine (τόκος τὸ ἐπὶ δραχμῇ), la mine valant cent drachmes. Cette manière de compter fut adoptée par les Romains qui lui donnèrent le nom de *centesima usura*, c'est-à-dire d'intérêt à 1 pour 100 par mois. Un sénatus-consulte rappelé par Cicéron, établit la loi fixant le maximum de l'intérêt à la centésime. (H. L.)

4. Ce fut vraisemblablement vers l'époque des premiers empereurs chrétiens que les fidèles se livrèrent à ce trafic. Nous voyons Constantin limiter à 50 pour 100 le tarif du prêt sur denrées qui jusqu'alors n'était soumis à aucune réglementation. Théodose le Grand fit revivre une ancienne loi qui frappait les usuriers de la peine du quadruple et fixait à 24 pour 100 les intérêts de la chose jugée. Honorius et Arcadius interdisent aux sénateurs de prêter à plus de 6 pour 100. Justinien remania toute cette législation, mais ne consentit pas, malgré les objurgations qui lui furent faites, à la suppression totale du prêt à intérêt.

était plus condamnable encore chez des clercs obligés de donner aux pauvres et à l'Église le fruit de leurs économies; plus que personne ils devaient se montrer secourables aux pauvres et ne pas prélever sur eux une usure illégale. Aussi le 44ᵉ (43ᵉ) canon apostolique dit-il : « L'évêque, le prêtre ou le diacre qui prête son argent à intérêt doit cesser ce commerce sous peine de déposition ; » et le concile d'Arles tenu en 314 dit dans le 12ᵉ canon : *De ministris qui fœnerant, placuit eos juxta formam divinitus datam a communione abstinere.* Le 17ᵉ canon de Nicée défend à son tour à tous les clercs de pratiquer le prêt à intérêt ; nous disons à tous les clercs, parce que, dans le canon précédent, nous avons montré que, par ces mots ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι, il fallait entendre des clercs. Le [423]
concile, craignant que les clercs ne pratiquassent à l'avenir l'usure d'une manière détournée, pour ne pas aller directement contre le canon de Nicée, a soin de spécifier les diverses sortes d'usure qui sont prohibées.

Le 17ᵉ canon de Nicée se trouve deux fois dans le *Corpus juris canonici* 1.

Can. 18.

Ἦλθεν εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην σύνοδον, ὅτι ἔν τισι τόποις καὶ πόλεσι τοῖς πρεσβυτέροις τὴν εὐχαριστίαν οἱ διάκονοι διδόασιν, ὅπερ οὔτε ὁ κανὼν οὔτε ἡ συνήθεια παρέδωκε, τοὺς ἐξουσίαν μὴ ἔχοντας προσφέρειν τοῖς προσφέρουσι διδόναι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ· κἀκεῖνο δὲ ἐγνωρίσθη, ὅτι ἤδη τινὲς τῶν διακόνων καὶ πρὸ τῶν ἐπισκόπων τῆς εὐχαριστίας ἅπτονται. Ταῦτα μὲν οὖν ἅπαντα περιῃρήσθω· καὶ ἐμμενέτωσαν οἱ διάκονοι τοῖς ἰδίοις μέτροις, εἰδότες ὅτι τοῦ μὲν ἐπισκόπου ὑπηρέται εἰσὶ, τῶν δὲ πρεσβυτέρων ἐλάττους τυγχάνουσι· λαμβανέτωσαν δὲ κατὰ τὴν τάξιν τὴν εὐχαριστίαν μετὰ τοὺς πρεσβυτέρους, ἢ τοῦ ἐπισκόπου διδόντος αὐτοῖς ἢ τοῦ πρεσβυτέρου. ἀλλὰ μηδὲ καθῆσθαι ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἐξέστω τοῖς διακόνοις· παρὰ κανόνα γὰρ καὶ παρὰ τάξιν ἐστι τὸ γινόμενον. Εἰ δέ τις μὴ θέλοι πειθαρχεῖν καὶ μετὰ τούτους τοὺς ὅρους, πεπαύσθω τῆς διακονίας.

Il est venu à la connaissance du saint et grand concile que, dans certains endroits et dans certaines villes, les diacres distribuaient l'Eucharistie aux prêtres, quoiqu'il soit contraire aux canons et à la coutume de faire distribuer le corps du Christ à ceux qui offrent le sacrifice par ceux qui

Il le réduisit à 6 pour 100 pour les prêts ordinaires et même à 4 pour 100 dans le cas où le prêteur appartenait à la classe sénatoriale (*persona illustris*). Il concéda 8 pour 100 au commerce et 12 pour 100 au prêt maritime et aux prêts sur denrées. (H. L.)

1. Dist. XLVII, can. 2 (version de Denys) ; causa XIV, q. IV, c. 8 (*versio Hispana*).

ne peuvent pas l'offrir ; le concile a appris également que quelques diacres recevaient l'Eucharistie, même avant des évêques. Tout cela doit cesser ; les diacres doivent se tenir dans les limites de leurs attributions, se souvenir qu'ils sont les serviteurs des évêques, et ne viennent qu'après les prêtres. Ils ne doivent recevoir la communion qu'après les prêtres, ainsi que l'ordre l'exige, que ce soit un évêque ou un prêtre qui la leur distribue. Les diacres ne doivent pas non plus s'asseoir entre les prêtres, cela est contre la règle et contre l'ordre. Si quelqu'un refuse d'obéir aux
[424] présentes prescriptions, il sera suspendu du diaconat.

Le philosophe Justin raconte [1] que dans l'Église primitive les diacres distribuaient à chacun des assistants le pain consacré et le calice. Plus tard ce fut l'évêque ou le prêtre célébrant qui distribuèrent le pain consacré, et le diacre se borna à distribuer le calice : c'est ce que prescrivent les *Constitutions apostoliques* [2]. Nous voyons qu'il en était déjà ainsi du temps de saint Cyprien : *Solemnibus adimpletis calicem diaconus offerre præsentibus cœpit* [3]. Le mot *offerre* [4] ne peut signifier ici célébrer le saint sacrifice, mais

1. Saint Justin, *Apologia* I, n. 65, 67, *P. G.*, t. VI, col. 428. Comparer la liturgie de saint Jacques : Ὅτε δὲ ἐπαίρουσιν οἱ διάκονοι τοὺς δισκοὺς καὶ τοὺς κρατῆρας εἰς τὸ μεταδοῦναι τῷ λαῷ. Brightman, *Liturgies eastern and western*, in-8, Oxford, 1896, t. I, p. 64.

2. *Constitut. apostol.*, l. VIII, c. X.

3. S. Cyprien, *De lapsis*, c. XXV, *P. L.*, t. IV, col. 499. Comparez la liturgie clémentine ; ὁ διάκονος κατεχέτω τὸ ποτήριον καὶ ἐπιδιδοὺς λεγέτω. Brightman, *op. cit.*, p. 25. Le concile d'Ancyre, canon 2e, attribue aux diacres la fonction τὸν ἄρτον ἢ ποτήριον ἀναφέρειν. M. Routh, *Reliq. sacræ*, t. IV, p. 132, entend ces mots de la part prise par le diacre dans la cérémonie de l'oblation des éléments de l'eucharistie. Cette interprétation est inacceptable, elle manque de vraisemblance et de faits qui la justifient. Un fragment des *Constitutions apostoliques*, VIII, XII, publié par A. Mai. *Nova bibl. Patrum*, t. II, p. 584, mentionne les diacres φέροντας ἄρτους καὶ ποτήριον οἴνου et plaçant vin et calice sur la table. Un canon des *Statuta Eccles. antiqua* (soi-disant IVe concile de Carthage) attribue aux diacres l'administration du « corps du Seigneur » même en présence du prêtre si celui-ci l'ordonne ou y consent. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 954.

4. C'est le mot προσφέρειν employé dans un sens absolu. On le retrouve dans plusieurs textes contemporains. Le 1er canon d'Ancyre porte dans certains cas l'interdiction de προσφέρειν ἢ ὁμιλεῖν les canons 9e et 13e du concile de Néo-Césarée ; saint Athanase, *Apologia contra arianos*, c. XXVIII : λειτουργεῖν καὶ προσφερεῖν, *P. G.*, t. XXV, col. 296 ; de même chez les latins : Tertullien, *De exhort. castitatis*, c. VII, *P. L.*, t. II, col. 970 ; *et offers et tinguis ;* saint Cyprien, *Epist.*, XI, 2, *P. L.*, t. IV, col. 263 : *et offerre pro illis* ; saint Ambroise, *Epist.*, XX, 4, 5 : *missam facere cœpi... dum offerro*, *P. L.*, t. XVI, col. 1037 ; et encore les canons 15e et 19e du concile d'Arles. Précisément ce concile nous apprend que dans un grand nombre de communautés les diacres s'étaient arrogé le droit

simplement présenter (le calice) ; l'expression *solemnibus adimpletis* montre que le service divin était déjà terminé, et par conséquent il ne s'agissait pas de célébration, mais de communion. Dans d'autres passages l'expression *offerre* est moins facile à expliquer ; de là est venu le malentendu qui a fait croire à quelques historiens que les diacres pouvaient offrir le saint sacrifice [1]. Il ne faut pas oublier toutefois, que certains diacres se le sont permis car le 15e canon du premier concile d'Arles porte ces mots : *De diaconibus quos cognovimus multis locis offerre, placuit minime fieri debere* [2]. Il n'est pas invraisemblable que pendant la persécution de Dioclétien, tandis que nombre d'évêques et de prêtres avaient été ou chassés ou mis à mort, quelque diacre se soit permis de célébrer le sacrifice eucharistique, mais cette manière d'agir était tout à fait opposée à l'esprit et aux maximes de l'Église primitive. Les *Constitutions apostoliques* montrent qu'il était défendu aux diacres de bénir et d'offrir le saint sacrifice (*benedicere et offerre*). Ils ne pouvaient accomplir que les fonctions indiquées par leur nom même διάκονος [3]. Mais il arriva que, dans certains endroits, le diacre dépassa la limite de ses pouvoirs, et rendit le décret du concile d'Arles nécessaire. Binterim a voulu expliquer dans un autre sens ce décret [4] : il prétend que le blâme ne touche pas le mot *offerre,* mais simplement *multis locis*, et il explique ainsi le canon : « A l'avenir le diacre ne devra plus célébrer et distribuer la sainte Eucharistie au peuple en dehors de

d'*offerre* et il décrète (canon 15) que cet abus n'est pas tolérable : *minime fieri debere.* Les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XXVIII, affirment également et sans restriction que le diacre ne doit pas offrir le sacrifice ; les Pères de l'Église au IVe siècle, ceux dont l'opinion fait loi pensent tous de la sorte : saint Athanase, *Apolog. contra arianos*, n. XI, XXVIII, LXXVII, *P. G.*, t. XXV, col. 268, 296 ; saint Hilaire, *Fragmentum* II, n. 16 : *sacrificii opus sine presbytero esse non potuit, P. L.*, t. X, col. 643. Saint Jérôme, *Dialog. adv. luciferianos*, c. XXI, *P. L.*, t. XXIII, col. 186, nie à tout diacre le pouvoir de *eucharistiam conficere* ; cf. *Epist.*, CXLVI, 1, *P. L.*, t. XXII, col. 1192. Rufin, se rapportant à la pratique en vigueur de son temps dit que les diacres ne peuvent pas distribuer l'eucharistie en présence du prêtre ; en l'absence de celui-ci *tunc demum etiam ipsis licere dividere* ; remarquons qu'il ne dit pas *conficere* et dans sa pensée il vise l'eucharistie consacrée et réservée. Cette discipline est encore en vigueur à l'époque du IIe concile d'Arles tenu en 452. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VII, col. 880. (H. L.)

1. Binterim, *Denkwürdigkeiten*, t. I, part. 1, p. 357 sq.
2. Voir plus haut p. 291 sq.
3. *Constit. apost.*, l. VIII, c. XXVIII.
4. Binterim, *Denkwürdigkeiten*, t. I, part. 1. p. 360.

[425] sa paroisse. » Je doute de l'exactitude de cette interprétation et suis plutôt porté à croire que Binterim a fait violence au texte du concile d'Arles pour en tirer une telle signification.

Le canon de Nicée, dont nous nous occupons, n'a pas, du reste, pour but de s'opposer à cette prétention du diacre de vouloir consacrer, il a plutôt en vue certains autres abus, et nous savons d'autre part que, dans l'antiquité chrétienne, on s'est très souvent plaint de l'orgueil des diacres. Les diacres de Rome ont été particulièrement blâmés à cause de cet orgueil, et le concile d'Arles dit à leur sujet dans son canon 18e : *De diaconibus urbicis, ut non sibi tantum præsumant, sed honorem presbyteris reservent, ut sine conscientia ipsorum nihil tale faciant.* On a présumé que ces diacres orgueilleux avaient donné lieu à ce canon, décrété sur la proposition des deux légats romains au concile de Nicée [1].

Dans l'Église primitive, les cérémonies liturgiques n'étaient ordinairement célébrées que par un seul [2] évêque (ou prêtre, quand l'évêque était empêché) ; mais les autres prêtres n'assistaient pas simplement au saint sacrifice, comme cela a lieu de nos jours : ils étaient en outre *consacrificantes*, ils faisaient ce que font maintenant les nouveaux prêtres quand ils célèbrent avec l'évêque la messe de leur ordination [3]. Ces prêtres consacrificateurs devaient recevoir la communion des mains mêmes du célébrant ; mais dans quelques communautés les diacres s'étaient arrogé le droit de distribuer la sainte communion aux prêtres, de même qu'ils la distribuaient au peuple, et c'est l'abus que le canon veut réformer [4]. Le second abus dont ils se rendaient coupables consistait en ce que dit le texte : τῆς εὐχαριστίας ἅπτονται ils touchent l'eucharistie avant l'évêque. On se demande le sens de ces mots. Le pseudo-Isidore, Zonaras et Balsamon, lui donnent le sens le plus naturel : « Ils vont même jusqu'à prendre la sainte Eucharistie avant l'évêque [5]. » La *Prisca*, Denys le Petit et d'autres, traduisent ἅπτονται par *contingunt*, c'est-

1. Van Espen, *Commentar. in canones*, p. 101.

2. Van Espen, *op. cit.*, p. 101.

3. Morin, *De SS. ordinatione*, part. III, exercit. 8. Wright, *The canons of the first four general councils*, 1892, p. 69.

4. Les *Constitutions apostoliques*, VIII, 13, retirent aux diacres le droit de distribuer l'eucharistie sous l'espèce du pain même aux laïques. (H. L.)

5. La raison qu'on leur donne de cesser cette conduite c'est qu'ils sont τοῦ ἐπισκόπου ὑπηρέται. Ce terme ὑπηρέτης revient souvent dans les anciens écrits dont se compose la littérature chrétienne. I Cor., IV, 1 ; Act., XIII, 5 ; S. Ignace, *Ad Trall.*, 2 ; concile d'Ancyre, can. 10 : ὑπηρεσία. (H. L.)

à-dire touchent, et Van Espen interprète le canon dans ce sens : « Les diacres touchent (mais non pas *mangent*) la sainte Eucharitie [426 avant l'évêque. » Mais le mot ἅπτονται renferme aussi l'idée de manger, c'est ce que prouve la suite de notre canon, qui détermine l'ordre à suivre pour la réception de l'Eucharistie, et elle montre que ces mots τῆς εὐχαριστίας ἅπτονται signifient *Eucharistiam sumere*. On se demandera peut-être comment il pouvait se faire que le diacre communiât avant l'évêque. Quand l'évêque célébrait lui-même, cela était évidemment impossible ; mais il arrivait que l'évêque faisait célébrer un de ses prêtres et se contentait d'assister au sacrifice ; de même il pouvait se faire qu'un évêque en visitât un autre et fût présent à la messe. Dans les deux cas, cet évêque recevait la communion immédiatement après le célébrant et avant les prêtres. Mais si un diacre remplissait les fonctions de célébrant [1], cet évêque ne recevait la communion qu'après le diacre, car celui-ci commençait toujours par se communier avant de communier, les autres, et tel est l'abus que le concile veut déraciner. Le troisième empiètement dont les diacres s'étaient rendus coupables, consistait dans leur manière de se placer à l'église [2]. Plusieurs d'entre eux n'avaient pas hésité à se placer avec les prêtres. Le concile condamne cet abus et termine par cette menace : « Quiconque n'observera pas les présentes dispositions sera privé de son diaconat. » Malheureusement elles ne furent pas entièrement observées ; on continua, même après le concile de Nicée, à se plaindre de l'orgueil des diacres, et saint Jérôme prétend « avoir vu à Rome un diacre qui avait pris place parmi les prêtres et qui, à table, avait donné sa bénédiction aux prêtres ».

Van Espen remarque avec beaucoup de raison que ce canon de discipline prouve la croyance du concile de Nicée à trois grandes vérités dogmatiques : 1° le concile a vu dans l'Eucharistie le corps du Christ, 2° il a appelé sacrifice (προσφέρειν) le culte de l'Eucharistie, et enfin 3° il n'a reconnu qu'aux évêques et aux prêtres le pouvoir de consacrer.

Ce canon se trouve dans le *Corpus juris canonici* [3].

1. Non ; mais parce que le diacre participant activement à la célébration, communiait avant les assistants, fussent-ils évêques. (H. L.)

2. L'évêque avait un siège élevé (saint Athanase, *Apolog. de fuga*. c. XXIV, *P. G.*, t. XXV, col. 637 sq.) au centre du *presbyterium*; les prêtres étaient rangés sur des banquettes : *synthronus*, *consessus*; les diacres se tenaient debout. (H. L.)

3. Dist. XCIII, c. 14.

[427] Can. 19.

Περὶ τῶν Παυλιανισάντων, εἶτα προσφυγόντων τῇ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ. ὅρος ἐκτέθειται, ἀναβαπτίζεσθαι αὐτοὺς ἐξάπαντος· εἰ δέ τινες ἐν τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξητάσθησαν, εἰ μὲν ἄμεμπτοι καὶ ἀνεπίληπτοι φανεῖεν, ἀναβαπτισθέντες χειροτονείσθωσαν ὑπὸ τοῦ τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας ἐπισκόπου· εἰ δὲ ἡ ἀνάκρισις ἀνεπιτηδείους αὐτοὺς εὑρίσκοι, καθαιρεῖσθαι αὐτοὺς προσήκει. Ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν διακονισσῶν, καὶ ὅλως περὶ τῶν ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζομένων ὁ αὐτὸς τύπος παραφυλαχθήσεται. Ἐμνήσθημεν δὲ διακονισσῶν τῶν ἐν τῷ σχήματι ἐξετασθεισῶν, ἐπεὶ μηδὲ χειροθεσίαν τινὰ ἔχουσιν, ὥστε ἐξάπαντος ἐν τοῖς λαϊκοῖς αὐτὰς ἐξετάζεσθαι.

A l'égard des paulianistes qui veulent revenir à l'Église catholique, il faut observer l'ordonnance portant qu'ils doivent être rebaptisés. Si quelques-uns d'entre eux étaient auparavant membres du clergé, ils seront ordonnés par l'évêque de l'Église catholique après qu'ils auront été baptisés, à la condition toutefois qu'ils aient une réputation intacte et qu'ils n'aient pas subi de condamnation. Si l'enquête montre qu'ils sont indignes, on doit les déposer. On agira de même à l'égard des diaconesses, et en général la présente ordonnance sera observée pour tous ceux qui sont sur le tableau de l'Église. Nous rappelons aux diaconesses qui sont dans cette situation qu'elles n'ont pas été ordonnées et qu'elles doivent être simplement comptées parmi les laïques.

Les paulianistes étaient les partisans de Paul de Samosate, l'antitrinitaire qui, en 260, avait été nommé évêque d'Antioche et qui avait été déposé par un grand concile en 269 [1]. Paul de Samosate était manifestement hérétique et le concile appliqua à ses sectateurs le décret rendu par le concile d'Arles dans son 8e canon : *Si ad Ecclesiam aliquis de hæresi venerit, interrogent eum symbolum ; et si perviderint, eum in Patre et Filio et Spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur ut accipiat Spiritum sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur.*

Au rapport de saint Athanase, les paulianistes nommaient le Père, le Fils et le Saint-Esprit en conférant le baptême [2], mais ils donnaient un sens faux à la formule du baptême et détournaient de leur signification les mots de Fils et de Saint-Esprit. Aussi le concile de Nicée et saint Athanase lui-même ont regardé leur baptême comme non valide. Le pape Innocent Ier disait d'eux, dans son épître 22e :

1. Sur la date de la déposition, voir plus haut p. 195 sq.
2. S. Athanase, *Orat.*, II, *contra arianos*, n. XLIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 237.

« Ils ne baptisent pas au nom du Père, du Fils et de l'Esprit [1], » [428] voulant faire entendre par là qu'ils donnaient à ces noms une signification fausse [2].

Le concile de Nicée ayant déclaré le baptême des paulianistes invalide, devait logiquement juger de même leurs ordinations, car celui qui n'est pas baptisé ne peut donner ni recevoir les saints ordres. Aussi le concile ordonne-t-il que les clercs soient rebaptisés ; mais, par une sage condescendance, il permet à ceux d'entre ces clercs qui ont donné des preuves de bonne conduite, d'entrer dans le clergé de l'Église catholique après avoir reçu le baptême ; quant à ceux qui ne réuniraient pas les conditions ils doivent être maintenus parmi les laïques.

La suite du texte offre des difficultés insurmontables, si l'on adopte la leçon des manuscrits grecs : ὡσαύτως καὶ περὶ τῶν διακονισσῶν. Dans ce cas, le canon porterait : les diaconesses des paulianistes peuvent, si elles sont de mœurs irréprochables, garder leur charge, et être ordonnées de nouveau. Or cette phrase serait en formelle contradiction avec la fin du canon, qui déclare que les diaconesses n'ont pas reçu d'ordination, et doivent être tout à fait assimilées aux laïques. La difficulté disparaît si dans la première phrase on lit avec Gélase [3], διακόνων, au lieu de διακονισσῶν. La *Prisca* avec Philon-Évariste qui, en 419, ont traduit les canons de Nicée pour les évêques d'Afrique, ont adopté la même leçon que Gélase. Le pseudo-Isidore et Gratien [4] ont fait de même, tandis que Rufin n'a pas traduit ce passage et que Denys le Petit a lu διακονισσῶν.

Van Espen a essayé de mettre ce canon d'accord avec lui-même, tout en repoussant la variante adoptée par un si grand nombre d'auteurs [5]. D'après lui, le concile aurait voulu dire ceci dans la dernière

1. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. IV, p. 126 ; Innocent Ier, *Epist.*, XVII, 10, *P. L.*, t. XX, col. 553.

2. Schwane, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 753. Le canon 8e du concile d'Arles qui a été rapporté plus haut semble se contenter de la lettre de la formule baptismale employée par les hérétiques sans se préoccuper d'autre chose : *Si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur.* W. Bright, *op. cit.*, p. 78, a semblé très alarmé de cette résolution différente adoptée dans deux conciles. Elle s'explique cependant le mieux du monde. A Arles on vise un cas particulier, on a en vue certains hérétiques ; à Nicée on vise un cas analogue, mais une autre secte hérétique. (H. L.)

3. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 906.

4. *Corp. juris.*, causa I, quaest. I, c. 52.

5. Van Espen, *op. cit.*, p. 103.

phrase : « Nous avons mentionné plus haut en particulier les diaconesses, parce qu'on aurait pu sans cela ne pas leur accorder les conditions qui ont été faites au clergé des paulianistes. On les aurait peut-être regardées comme de simples laïques, vu qu'elles n'ont pas été ordonnées. » Il est facile de voir que Van Espen fait ici dire au texte plusieurs choses dont le texte lui-même ne souffle mot. L'Au-
[429] bespine [1] a essayé une autre explication, qui a été, de nos jours, adoptée par Néander [2]. Il suppose que les diaconesses des paulianistes étaient de deux sortes : celles qui avaient été réellement ordonnées, et des veuves qui n'avaient jamais reçu d'ordination et portaient abusivement le nom de diaconesses. Le canon aurait voulu maintenir les premières dans leur charge et reléguer les secondes parmi les laïques ; mais le texte ne fait pas la moindre allusion à ces deux catégories de diaconesses, et ce que Néander allègue contre l'opinion de ceux qui disent διακόνων au lieu de διακονισσῶν est très faible. D'après lui, il était superflu de parler des diacres dans ce passage, puisqu'on avait déjà parlé des clercs en général. On peut répondre que si le concile voulait faire comprendre que les présentes dispositions s'étendaient à tous les degrés de la cléricature, on s'explique qu'il ait fait une fois de plus mention expresse des diacres et des clercs inférieurs.

Les mots du canon ἐπεὶ μηδὲ χειροθεσίαν τινὰ ἔχουσιν rendent encore difficile l'intelligence du texte et paraissent en opposition avec la variante adoptée par nous. On ne peut nier que les *Constitutions apostoliques* parlent réellement de l'ordination des diaconesses par l'imposition des mains (VIII-19) [3] et le concile de Chalcédoine en parle d'une manière plus explicite encore dans son 15ᵉ canon. D'après notre canon, au contraire, les diaconesses n'auraient eu aucune imposition des mains. Valois [4] et Van Espen [5] ont cherché à résoudre cette difficulté, en disant qu'à l'époque du concile de Nicée, la coutume ne s'était pas introduite d'imposer les mains aux diaconesses. Mais les *Constitutions apostoliques* disent ouvertement le contraire. L'Aubespine a mis en avant une autre explication [6], découlant de son hypothèse présentée plus haut : il

1. Tillemont, *op. cit.*, t. IV, p. 362.
2. Neander, *op. cit.*, p. 322.
3. *Const. apost.*, l. VIII, c. XIX.
4. Valois, *Annotat. ad* Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1537.
5. Van Espen, *op. cit.*, p. 103.
6. J. Bingham, *Origines*, t. I, p. 356.

soutient que les diaconesses de l'Église catholique avaient en effet été ordonnées par l'imposition des mains, mais que celles des paulianistes pouvaient être rangées en deux catégories : celles qui avaient été consacrées et celles qui ne l'avaient pas été. Il nous semble qu'on pourrait trouver pour résoudre cette difficulté une autre solution 430
mise en avant par Baronius [1] et adoptée par Justel [2]. En supposant qu'à l'époque du concile de Nicée les diaconesses reçussent l'imposition des mains, il faut cependant reconnaître que cet acte était essentiellement différent de l'ordination cléricale proprement dite, c'était une bénédiction et non pas une ordination. En désignant donc l'ordination cléricale par χειροθεσία *sensu strictiori*, on pouvait dire que les diaconesses n'avaient reçu aucune χειροθεσία mais seulement une χειροθονία. Le décret contre les mélétiens et le 8e canon de Nicée contre les novatiens prouvent que les Pères de Nicée ont pris le mot χειροθονία comme synonyme de simple bénédiction.

Can. 20.

Ἐπειδή τινές εἰσιν ἐν τῇ κυριακῇ γόνυ κλίνοντες καὶ ἐν ταῖς τῆς Πεντηκοστῆς ἡμέραις· ὑπὲρ τοῦ πάντα ἐν πάσῃ παροικίᾳ φυλάττεσθαι, ἑστῶτας ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ τὰς εὐχὰς ἀποδιδόναι τῷ Θεῷ.

Comme quelques-uns plient le genou le dimanche et aux jours de la Pentecôte, le saint concile a décidé que, pour observer une règle uniforme, tous devraient adresser leurs prières à Dieu en restant debout.

Tertullien dit [3] que les chrétiens regardaient comme étant contre la discipline de prier à genoux le dimanche. Cette liberté (de rester debout), ajoute-t-il, nous est accordée depuis la Pâque jusqu'à la Pentecôte. Par le mot Πεντηκοστή il ne faut pas entendre en effet le seul jour de la Pentecôte, mais bien tout le temps qu'il y a entre la Pâque et cette fête; c'est ainsi, par exemple, que saint Basile le Grand parle des sept semaines de la τῆς ἱερᾶς Πεντηκοστῆς [4]. Au lieu

1. Baronius, *Annal. ad ann. 34*, n. 288.
2. Bingham, *op. cit.*, p. 359.
3. Tertullien, *De corona*, *P. L.*, t. II, col. 99.
4. Dans ce 20e canon le terme τῆς πεντηκοστῆς désigne la période de cinquante jours qui s'étend entre Pâques et la Pentecôte, ce *latissimum spatium*, comme dit Tertullien, *De baptismo*, XIX, *P. L.*, t. I, col. 1331 ; il parle encore de cette fête dans *De oratione*, XXIII, et *De idololatria*, XIV, *P. L.*, t. I, col. 1898, 757. Eusèbe donne le nom de Pentecôte à la période de sept semaines entre la résurrection et la descente du Saint-Esprit. *De vita Constantini*, l. IV, c. LXIV, *P. G.*, t. XX, col. 1220. Postérieurement au concile de 325 les témoignages se multi-

de prier à genoux, comme les autres jours, les chrétiens priaient debout les dimanches et pendant le temps pascal. Cette conduite symbolisait la résurrection du Christ, et par conséquent leur libération par le Christ ressuscité [1]. Toutes les Églises n'adoptèrent cependant pas cette pratique, car nous voyons dans les *Actes des Apôtres* (xx, 36, et xxi, 5) que saint Paul pria Dieu à genoux pendant le temps qui sépare la Pâque de la Pentecôte. Le concile de Nicée
431] voulut rendre cette pratique générale, et les Pères de l'Église saint

plient et concordent sur le sens à donner au mot Pentecôte. S. Basile, *De Spiritu Sancto*, LXVI, *P. G.*, t. XXXII, col. 188, parle des « sept semaines de la sacrée Pentecôte ». Le canon apostolique 38 mentionne la quatrième semaine de la Pentecôte : saint Épiphane, *Expos. fidei cathol.*, XXII, *P. G.*, t. XLII, col. 821 sq., parle de « toute la Pentecôte de 50 jours » ; saint Hilaire, *Prolog. in Psalm. XII*, *P. L.*, t. IX, col. 239, emploie dans le même sens l'expression : *Quinquagesima*. Voir : Suicer, *Thesaurus*, au mot πεντηκοστή, et du Cange, *Glossarium*, au mot *Quinquagesima*. Cette distinction entre la prière faite à genoux et debout venait du judaïsme. (H. L.)

1. L'auteur des *Quæstiones ad orthodoxos*, mises sous le nom de saint Justin, pose cette question : *Si genu flectere in precibus Deo magis precantes commendat quam stantes precari ac magis divinam misericordiam conciliat ; cur dominicis diebus et a Pascha usque ad Pentecosten genu non flectunt... qui precantur ? Unde autem et hæc in Ecclesia ingressum habuit consuetudo ?* L'auteur répond que les chrétiens demeurent prosternés six jours afin de se rappeler leur chute et qu'ils prient debout le dimanche en mémoire de leur résurrection par J.-C. Quant à l'origine de cette pratique le même auteur répond que l'Église l'a reçue des apôtres : *ab apostolicis autem temporibus initium habuit ejusmodi consuetudo, quemadmodum ait beatus Irenæus, martyr et episcopus Lugdunensis in libro de Paschate, in quo et Pentecostes meminit, in qua non flectimus genu, quia ejusdem momenti est ac dies dominica. Quæst.*, CXV, *P. G.*, t. VI, col. 1364. Saint Hilaire fait remonter cette observance à la même antiquité. *Præf. in Psalm.*, XII, *P. L.*, t. IX, col. 239 : *Hæc sabbata sabbatorum ea ab Apostolis religione celebrata sunt, ut his quinquagesimæ diebus, nullus neque in terram strato corpore adoraret, neque jejunio festivitatem spiritalis hujus beatitudinis impediret.* Cassien, *Collat.*, XXI, *P. L.*, t. XLIX, col. 1169, est un de ceux qui traitent cette question avec le plus de clarté : *Ideo namque in ipsis diebus nec genua in oratione curvantur, quia inflexio genuum velut pænitentiæ ac luctus indicium est. Unde etiam per omnia eamdem in illis solemnitatem, quam Die dominica custodimus, in qua majores nostri nec jejunium agendum, nec genu flectendum ob reverentiam resurrectionis dominicæ tradiderunt.* Saint Maxime de Turin, dans le IIIe discours sur la Pentecôte, *P. L.*, t. LVII, col. 633, s'exprime d'une manière encore plus circonstanciée : *Istorum quinquaginta dierum numero sit nobis jugis et continuata festivitas ; ita ut hoc omni tempore, neque ad observandum indicamus jejunia, neque ad exorandum Deum genibus succidamus ; sed sicut dominica solemus facere, erecti et feriati resurrectionem Dominici celebramus. Omnes isti dies velut dominici deputantur.* (H. L.)

Ambroise et saint Basile montrent en effet qu'elle fut de plus en plus répandue. L'Église catholique a gardé jusqu'à nos jours la disposition principale de ce canon, et il a été inséré dans le *Corpus juris canonici* [1].

43. Paphnuce et la loi projetée sur le célibat.

Socrate, Sozomène et Gélase rapportent [2] que le concile de Nicée voulut, comme celui d'Elvire (can. 33), porter une loi sur le célibat. Cette loi devait défendre à tous les évêques, prêtres et diacres (Sozomène ajoute les sous-diacres), qui étaient mariés au moment de leur ordination, de continuer à vivre avec leurs femmes. Mais, disent ces historiens, la loi fut combattue avec une grande énergie par Paphnuce, évêque d'une ville de la Haute-Thébaïde, en Égypte, homme très recommandable, qui avait perdu un œil dans la persécution sous Maximien [3]; d'autres blessures reçues pour la foi l'avaient rendu célèbre, et l'empereur, plein de respect pour lui, baisa plusieurs fois la place cicatrisée de l'œil qu'il avait perdu [4]. Paphnuce déclara d'une voix forte « qu'on ne devait pas imposer aux clercs un joug trop rude, que le mariage et les rapports des époux dans le mariage sont par eux-mêmes quelque chose de digne et sans tache; il ne fallait pas nuire à l'Église par une sévérité outrée, car tous ne pouvaient pas également vivre dans une continence absolue; de cette manière (en ne portant pas la loi) on sauve-

1. Dist. III, *De consecratione*, c. 10.

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XI, *P. G.*, t. LXVII, col. 101 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 925 ; Gélase de Cyzique, *Hist. conc. Nicæni*, l. II, c. XXXII, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 906 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, p. 438.

3. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. XXI, col. 470. Paphnuce mort vers 360; cf. Noël Alexandre, *Hist. eccles.*, 1778, t. IV, p. 389-392 ; Zaccaria, *Thes. theolog.*. 1763, t. XII, p. 565-601 ; Baronius, *Annales*, 1590, ad. ann. 325, n. 23 ; Ant. Sandinus, *Disput. histor.*, 1742, p. 150-163 ; J. A. Schmidt, *Paphnutius, episcopus cælebs coniugii clericorum patronus et vindex*, in-4, Helmstadii, 1703 ; *Acta sanct.*, 1750, sept. t. III, p. 778-787, extrait dans Zaccaria, *op. cit.*, p. 602-606 ; J. G. Wachssmuth, *Erneuert, Ehrendenkm. d unverheurath. Bischof Paphnutius wegsein. Vertheidig. d. Priesterehe auf d. Nicæn Kirchenvers.*, in-4, Wittembergæ, 1761 ; *Raccolta di dissertazioni*, 1794, t. X, p. 148-158. (H. L.)

4. *Id.*

garderait bien mieux la vertu de la femme » (d'un clerc, c'est-à-dire il pourrait arriver que la femme d'un clerc cherchât ailleurs des satisfactions qui lui seraient refusées par son mari) [1]. Le commerce d'un homme avec sa femme légitime peut être un commerce chaste. Il suffisait donc que, selon la pratique de l'Église primitive, on défendît le mariage à ceux qui étaient entrés célibataires dans la cléricature; mais il ne fallait pas séparer de leurs femmes les clercs qui étant encore laïques ne s'étaient mariés qu'une fois (Gélase ajoute : « ou n'étant que lecteur ou chantre »). Ce discours de Paphnuce
[432] fit d'autant plus d'impression que celui qui le prononçait avait toujours vécu lui-même dans la continence et n'avait jamais eu de commerce avec une femme. Paphnuce avait été en effet élevé dans un monastère d'ascètes, et la pureté de ses mœurs l'avait rendu célèbre. Le concile ayant pris en considération les graves paroles de l'évêque égyptien, arrêta toute délibération au sujet de cette loi, et laissa à chaque clerc le soin de décider ce qu'il voulait faire sur ce point.

Si le récit que l'on vient de lire est véridique, il faut en conclure que l'on a proposé au concile de Nicée une loi exactement semblable à celle que le concile d'Elvire avait porté quelque vingt ans auparavant; cette coïncidence porterait à faire croire que c'est un des Pères d'Elvire, Osius, qui proposa au concile de Nicée la loi sur le célibat [2]. Le discours mis dans la bouche de Paphnuce et la décision du concile qui en fut la suite s'accordent très bien avec les textes des *Constitutions apostoliques* et avec la pratique ou la forme du célibat dans l'Église grecque [3]. Celle-ci accepta comme l'Église latine ce principe, que celui qui était entré dans la cléricature sans être marié ne devait pas se marier dans la suite et ce principe fut appliqué également aux sous-diacres par le c. 33 d'Elvire et le 22e canon apostolique [4]. L'Église grecque permit cependant aux diacres de se marier après leur ordination, si avant l'ordination ils avaient positivement obtenu de leur évêque la permission de le faire plus tard, dans ces conditions. C'est ce que dit le concile d'Ancyre [5]. On voit

1. Comparez le 65e canon d'Elvire.

2. J. Drey, *Neue Untersuchungen über die Constitutionem und Kanones der Apostel*, in-8, Tübingen, 1832, p. 57, 310.

3. *Constitut. apostol.*, l. VI, c. XVII. Cf. Hefele, *Abhandlung*, dans *Der neue Sion*, 1853, n. 21 sq.

4. Voir Assemani, *Bibl. juris orient.*, t. V, p. 124, 126, 141 sq.

5. Canon 3.

que l'Église grecque voulait laisser aux évêques le soin de décider dans ces circonstances ; mais pour ce qui est des prêtres, l'Église grecque, en particulier le concile de Néocésarée [1], leur avait aussi défendu de se marier après leur ordination [2].

Ainsi donc, tandis que l'Église latine exigeait de ceux qui se présentaient pour l'ordination, même pour l'ordination au sous-diaconat, qu'ils renonçassent à vivre avec leurs femmes s'ils étaient mariés, l'Église grecque ne portait pas une pareille défense. Toutefois si la femme du clerc déjà ordonné venait à mourir, l'Église grec- [433]
que défendait de contracter un nouveau mariage. Les *Constitutions apostoliques* [3] ont aussi réglé ce point de discipline. Il fut également défendu aux prêtres grecs d'abandonner leurs femmes [4] sous un prétexte de piété; le concile de Gangre (c. 4) prit dans ce sens la défense des prêtres mariés contre les eustathiens. Eustathe ne fut cependant pas le seul parmi les Grecs à combattre sans restriction le mariage des clercs et à vouloir introduire dans l'Église grecque la discipline de l'Église latine sur ce point. Saint Épiphane inclina aussi vers ce plan de réforme [5]. L'Église grecque ne l'adopta pas, au moins pour les prêtres, les diacres et les sous-diacres; pour l'évêque au contraire, et en général pour le haut clergé, elle en vint peu à peu à exiger qu'ils vécussent dans le célibat. Mais ce ne fut qu'après la rédaction des *Canons apostoliques* (c. 5), et des *Constitutions*, car dans ces documents il n'est que par exception question d'évêques vivant dans le célibat, et l'histoire de l'Église nous montre, même dans le ve siècle, des évêques mariés, par exemple Synésius. Il est bon cependant de remarquer, au sujet de Synésius, que, lors de son élection à l'épiscopat, il avait mis pour condition expresse de son acceptation de pouvoir continuer à vivre dans le mariage [6], ce qui semblerait indiquer que de son temps les évêques grecs commençaient déjà à vivre dans la continence. C'est dans le synode *in Trullo* (c. 13), que l'Église grecque régla définitivement la question du mariage des prêtres.

1. Canon 1.
2. Drey, *op. cit.*, p. 309.
3. *Constitut. apostol.* l. VI, c. XVII.
4. *Canones apostol.*, can. 6.
5. S. Épiphane, *Expositio fidei*, n. XXI, *P. G.*, t. XLII, col. 821; J. Drey, *op. cit.*, p. 312 ; Baronius, *Annales*, ad ann. 58, n. 20.
6. Thomassin, *Vetus et nova Eccles. disciplina*, p. I, lib. II, c. LX, n. 16, croit que Synésius ne posa pas sérieusement cette condition et qu'il ne parla de la sorte que dans l'espoir d'éviter les fonctions épiscopales.

Baronius[1], Valois[2] et d'autres historiens ont regardé comme apocryphe le récit de la sortie de Paphnuce au concile de Nicée. Baronius dit que le concile de Nicée ayant donné dans son 3e canon une loi sur le célibat, il est impossible d'admettre qu'il en a été détourné par un discours de Paphnuce. Mais Baronius se trompe en voyant dans ce 3e canon une loi sur le célibat. Ce canon, faisant l'énumération des femmes qui peuvent rester dans la maison du clerc, la mère, la sœur, etc., ne dit pas un mot de la propre femme du clerc. Le canon n'avait pas à la nommer, il parlait des συνεισάκτοις; or, comme nous l'avons vu, συνείσακτος et femme mariée n'ont rien de
[634] commun. Noël Alexandre s'est assez étendu au sujet de cette anecdote de Paphnuce[3]; il s'est appliqué à réfuter Bellarmin, qui la regarde comme fausse et comme une invention de Socrate pour faire plaisir aux novatiens. Noël Alexandre soutient souvent des opinions fausses; pour la question qui nous occupe, son argumentation ne paraît pas mériter plus de confiance. Si, dit-il, comme le rapporte saint Épiphane[4], les novatiens ont soutenu que les clercs pouvaient se marier tout comme les laïques, on ne peut pas dire que Socrate partage ce sentiment, puisqu'il dit, ou plutôt puisqu'il fait dire à Paphnuce que, d'après l'ancienne tradition, ceux qui ne sont pas mariés au moment de l'ordination ne doivent pas ensuite contracter mariage. En outre, si on a pu dire que Socrate tenait quelque peu au novatianisme, on ne peut cependant pas le regarder comme un novatien proprement dit, encore moins peut-on l'accuser d'inventer des histoires au profit de ces hérétiques. Il a pu émettre quelquefois des opinions erronées, mais de là à inventer *a priori* toute une histoire, il y a très loin[5]. Valois se sert contre Socrate surtout de l'argument du silence. *a*) Rufin, dit-il, raconte dans son *Histoire de l'Église*[6] plusieurs particularités sur Paphnuce; il parle de son martyre, de ses blessures, de la vénération que l'empereur a pour lui, mais il ne dit pas un seul mot de toute l'affaire du célibat; *b*) dans la liste des évêques égyptiens, qui assistèrent au concile, on ne trouve aucun Paphnuce. Ces deux arguments sont faibles; le second a contre lui

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 58, n. 21.

2. Valois, *Annotat. ad* Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XI, *P. G.*, t. LXVII, col. 101.

3. Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, sæc. IV, in-fol., Venetiis, 1778, t. IV, dissert. XIX, p. 389 sq.

4. S. Épiphane, *Hæres*, LIX, 4, *P. G.*, t. XLII, col. 208 sq.

5. Noël Alexandre, *op. cit.*, p. 391.

6. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. XXI, col. 470.

l'autorité de Rufin lui-même, qui dit explicitement que l'évêque Paphnuce assista au concile de Nicée, et lorsqu'il dit que le nom de Paphnuce ne se trouve pas dans la liste de signatures du concile, il ne fournit pas d'argument probant, car on sait très bien que plusieurs évêques dont les noms ne se lisent pas parmi les signatures, ont cependant assisté au concile de Nicée. Cet argument ne saurait donc prouver qu'il faut rejeter comme fausse l'anecdote de Paphnuce, si bien en harmonie avec la pratique de l'Église, et en particulier avec la pratique de l'Église grecque au sujet du mariage des clercs. Thomassin a prétendu que cette pratique n'a pas été [435] telle [1], et il a voulu prouver par des textes pris dans saint Épiphane, saint Jérôme, Eusèbe et saint Jean Chrysostome, que même en Orient on a défendu aux prêtres mariés au moment de leur ordination, de continuer à vivre avec leurs femmes [2]. Les textes cités par Thomassin prouvent que les Grecs ont particulièrement honoré les prêtres qui ont vécu dans une continence absolue, mais ils ne prouvent pas qu'on avait fait de cette continence un devoir pour tous les prêtres; ils le prouvent d'autant moins que le 5ᵉ et le 25ᵉ canon apostolique, le 4ᵉ canon de Gangre, le 13ᵉ du concile *in Trullo* font voir très clairement quelle a été sur ce point la pratique de l'Église grecque. Lupus et Phillips [3] ont expliqué dans un sens tout particulier les paroles de Paphnuce; d'après eux, l'évêque égyptien n'aurait pas parlé d'une manière générale, il aurait seulement voulu que l'on n'étendît pas aux sous-diacres la mesure que l'on voulait prendre. Mais cette explication ne peut s'accorder avec les données fournies par Socrate, Sozomène et Gélase, qui supposent que Paphnuce a parlé des diacres et des prêtres.

44. Conclusion; documents apocryphes.

C'est probablement à la fin de ses travaux que le concile de Nicée envoya aux évêques de l'Égypte et de la Libye la lettre officielle qui contenait ses décisions sur les trois grandes questions qu'il avait eu

1. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. LX, n. 15 sq.
2. *Id.*, n. 1-14 incl.
3. *Kirchenrecht*, t. I, c. LXIV, note 4; *Kirchenlexicon* de Wetzer und Welte, t. II, p. 660, au mot *Cölibat*.

à résoudre : celles de l'arianisme, du schisme mélétien et de la célébration de la Pâque [1].

Lorsque toutes les affaires eurent été terminées, l'empereur Constantin célébra ses *vicennalia* [2], c'est-à-dire le vingtième anniversaire de son avènement à l'empire [3]. Cette fête nous indique par conséquent le *terminus ad quem* du concile. Constantin était devenu empereur pendant l'été de 306, ses *vicennalia* ont dû tomber pen-
36] dant l'été ou pendant l'automne de 325. Pour témoigner aux Pères du concile de Nicée le respect et la déférence qu'il avait pour eux, l'empereur les invita à un repas splendide, célébré dans le palais impérial. Les soldats, glaive en main, faisaient la haie. Aussi Eusèbe ne sait plus trouver de termes pour dépeindre la beauté du spectacle, et pour raconter comment les hommes de Dieu traversaient les appartements impériaux sans aucune crainte au milieu de cet appareil. A la fin du dîner, chaque évêque reçut de riches présents de la part de l'empereur [4]. Quelques jours après, Constantin ordonna de tenir une dernière session, à laquelle il assista pour exhorter les évêques à travailler au maintien de la paix ; il leur demanda de prier pour lui, enfin il accorda à tous les membres du concile la permission de retourner chez eux. Plusieurs se hâtèrent d'en faire usage, et, remplis de joie pour cette œuvre de pacification que l'empereur et le concile venaient de mener à terme, firent connaître dans leurs provinces les résolutions du concile [5].

De son côté l'empereur envoya plusieurs lettres, adressées à diverses Églises, notamment à celle d'Alexandrie et aux évêques qui n'avaient pas paru au concile. Dans ces lettres il déclara que les décrets du concile devaient être regardés comme lois de l'empire. Eusèbe, Socrate et Gélase nous ont conservé trois de ces lettres de l'empereur [6] : dans la première, Constantin fait connaître la conviction où il est que les décrets de Nicée ont été inspirés par le Saint-Esprit. Ce qui nous montre la grande autorité et la grande estime dont jouirent dès

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 98, 99.
2. Les *vicennalia* furent célébrés le 25 juillet. (H. L.)
3. Beveridge, *Synodicon*, t. II, p. 43.
4. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XV-XVI, *P. G.*, t. XX, col. 1072 sq.
5. *Id.*, c. XX, *P. G.*, t. XX, col. 1080.
6. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 98, 99 ; Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XVII-XIX, *P. G.*, t. XX, col. 1073 ; Gélase de Cyzique, *Hist. conc. Nicæni*, l. II, c. XXXVI, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 919 sq. ; Hardouin, *Conc. coll.*, t. I, col. 445.

l'origine les décisions de Nicée, c'est que saint Athanase parle sur ce point comme l'empereur Constantin. Il dit dans la lettre adressée aux évêques d'Afrique, au nom de quatre-vingt-dix évêques réunis en synode : « Il (le concile de Nicée) a pacifié le monde entier (πᾶσα ἡ οἰκουμένη), et comme plusieurs conciles viennent maintenant de se réunir, il a été reconnu par les fidèles de la Dalmatie, de la Dardanie, de la Macédoine, de l'Épire, de la Crète, des autres îles, de la Sicile, de Chypre, de Pamphylie, de la Lycie, de l'Isaurie, de toute l'Égypte, de la Libye, et par ceux de la plus grande partie de l'Arabie [1]. » Saint Athanase parle de la même manière dans sa lettre à l'empereur Jovien en 363 [2] ; il appelle souvent le concile de Nicée [437]
un concile œcuménique, en ajoutant qu'on avait convoqué un concile universel pour ne pas laisser décider par des conciles provinciaux, qui pouvaient facilement errer, l'affaire si importante de l'arianisme. Enfin il nomme le concile de Nicée une véritable colonne et le monument de la victoire remportée par la foi sur l'hérésie. Les autres Pères de l'Église qui ont vécu au IVe ou au Ve siècle s'expriment comme saint Athanase, et ne parlent qu'avec le plus grand respect des décisions du concile. Nous citerons en particulier saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, et surtout saint Léon le Grand qui s'exprime ainsi : *Sancti illi et venerabiles Patres, qui in urbe Nicæna, sacrilego Ario cum sua impietate damnato, mansuras usque in finem mundi leges ecclesiasticorum canonum condiderunt, et apud nos et in toto orbe terrarum in suis constitutionibus vivunt; et si quid usquam aliter, quam illi statuere, præsumitur, sine cunctatione cassatur : ut quæ ad perpetuam utilitatem generaliter instituta sunt, nulla commutatione varientur* [3]. Le pape Léon regarde donc l'autorité dont jouit le concile de Nicée comme ne devant jamais cesser ; il déclare dans cette même lettre, que les décrets portés à Nicée ont été inspirés par le Saint-Esprit, et qu'aucun concile postérieur à ce premier concile ne peut lui être comparé, encore moins lui être préféré, quand même ce concile postérieur compterait un aussi grand nombre de membres que celui de Nicée. (Léon fait ici surtout allusion au IVe concile œcuménique.) Les chrétiens orien-

1. S. Athanase, *Epist. ad Afros*, c. I, *P. G.*, t. XXV, col. 1029.
2. S. Athanase, *Epist. ad Jovianum*, *P. G.*, t. XXV, col. 813.
3. S. Léon le Grand, *Epist.*, CVI, n. 6, *P. L.*, t. LIV, col. 1005. Dans ces conjonctures il y a simplement lieu de s'étonner que le concile de Nicée n'ait été connu de saint Hilaire de Poitiers que lorsqu'il dut partir pour l'exil. Voir Reinkens, *Hilarius von Poitiers*, Schaffhausen, 1864, p. 29 et 60.

taux ont eu une telle vénération pour le concile de Nicée, que les Grecs, les Syriens et les Égyptiens ont même établi une fête pour perpétuer le souvenir de cette réunion des 318 évêques à Nicée. Les Grecs célèbrent cette fête le dimanche avant la Pentecôte, les Syriens au mois de juillet, les Égyptiens en novembre [1]. Tillemont a donc pu dire avec raison : Si l'on voulait réunir toutes les preuves qui existent de la grande vénération en laquelle a été tenu le concile de Nicée, l'énumération n'en finirait pas; quelques hérétiques exceptés, on a constamment et dans tous les siècles, parlé de cette sainte assem-
38| blée de Nicée avec le plus grand respect [2].

Les paroles du pape saint Léon, que nous avons rapportées, laissent voir en particulier la haute estime que les papes ont eue pour le concile de Nicée. Les actes du concile furent d'abord signés, comme nous l'avons dit, par les représentants du Saint-Siège, et le pape Sylvestre approuva ensuite ce que ses légats avaient fait. Cette approbation a-t-elle suffi ou bien l'a-t-on accordée suivant d'autres formes? Quelques historiens ont répondu à cette question par l'affirmative, mais ils se sont appuyés sur des documents manifestement apocryphes. Ce sont : 1° une prétendue lettre d'Osius, de Macaire de Jérusalem et des deux prêtres romains Victor et Vincent, adressée au nom de tout le concile au pape Sylvestre: la lettre dit en résumé que le pape doit convoquer un concile romain pour y donner son approbation aux décisions de celui de Nicée [3]; 2° la réponse du pape Sylvestre et son décret d'approbation [4]; 3° une autre lettre du pape Sylvestre à peu près identique à celle qui précède [5]; 4° les actes de ce prétendu III[e] concile romain, qui aurait été convoqué pour approuver les décisions du concile de Nicée; ce concile, composé de 275 évêques, aurait fait quelques additions aux décrets portés à Nicée [6]. Il faut ajouter à ces documents la *Constitutio Silvestri*, qui aurait été rédigée dans un second concile romain. Ce concile ne parle pas, il est vrai, d'approuver les décrets de Nicée, mais, à l'exception de ce point, il est à peu près identique dans ses décisions et ses actes aux décisions et actes du III[e] concile romain [7].

1. Tillemont, *op. cit.*, p. 293 ; Baronius, *Annales*, ad ann. 325, n. 185.
2. Tillemont, *loc. cit.*
3. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, p. 719. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 343.
4. Mansi, *op. cit.*, col. 720; Hardouin, t. I, col. 344.
5. Mansi, *op. cit.*, col. 721. (Elle manque dans Hardouin.)
6. Mansi, *op. cit.*, col. 1082. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 527.
7. Mansi, *op. cit.*, col. 515 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 285.

Ces cinq documents copiés dans divers manuscrits trouvés soit à Rome, soit à Cologne, soit ailleurs, ont été reproduits dans presque toutes les collections de conciles ; mais aujourd'hui on est unanime à les regarder comme apocryphes, et il est en effet facile de s'en convaincre. Ils trahissent par la manière dont ils sont rédigés une époque, des préoccupations et des rapports qui n'ont rien de commun avec le IV[e] siècle de l'Église. Le latin barbare, presque inintelligible, de ces documents accuse une décadence que l'on ne peut placer sous le règne de Constantin. Ajoutons que :

1. Pour le premier : α) Macaire de Jérusalem paraît dans ce document comme le principal représentant du concile de Nicée, et il est, de fait, placé avant les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche, qui ne sont pas même nommés. Or le siège de Jérusalem n'avait, à l'époque où se tint le concile de Nicée, rien qui pût valoir à son évêque une place si éminente. β) Dans la suscription, au lieu de dire « le concile de Nicée, » etc., le document porte : « Les 318, » etc., expression qui n'était pas en usage au temps du concile de Nicée. γ) Ce document est daté *VIII Cal. Julias*, il faudrait donc conclure, si on s'en rapportait à cette date, que le concile avait demandé au Saint-Siège une approbation pour ses travaux, lorsqu'il n'avait encore à peu près rien fait et s'était à peine réuni. [439]

2. Dom Coustant et d'autres historiens ont démontré de la manière suivante la fausseté du second document, c'est-à-dire de la prétendue approbation donnée par le pape Sylvestre au concile de Nicée. α) Il est question dans cette pièce du canon incorrect sur la célébration de la fête de Pâques, composé par Victorinus (mieux Victorius) d'Aquitaine. Or Victorinus n'a vécu que cent vingt-cinq ans après le pape Sylvestre, dans le milieu du V[e] siècle [1]. Dans ces derniers temps, le docteur Döllinger a émis, il est vrai, un autre sentiment au sujet de ce Victorinus [2]. Döllinger croit qu'il s'agit ici non de Victorinus d'Aquitaine, mais d'un hérétique romain (Patripassien) du commencement du III[e] siècle; ce Victorinus aurait été contemporain du pape Callixte, et du prêtre (plus tard anti-pape) Hippolyte; il aurait montré le peu de précision du canon sur la célébration de la fête de Pâques composé par ce dernier (il fut cependant mis en usage), et il aurait, selon toute probabilité, attaqué aussi la doctrine sur la Trinité. Un indice très favorable à l'opinion de Döllinger,

1. Ideler, *Handbuch der Chronologie*, t. II, p. 276.

2. Dans son *Hippolytus und Kallistus*, p. 246 sq.

c'est que dans nos documents apocryphes, en particulier dans le cinquième, nous voyons Victorinus, Callixte et Hippolyte anathématisés en même temps. Nous pensons donc que le sentiment de Döllinger est fondé; et il nous faut par suite abandonner l'argument donné par dom Coustant, mais la fausseté de ce document est cependant bien certaine. β) Cette pièce porte à la fin cette date, qui est certainement fausse : *Contantino VII et Constantio Cæsare IV consulibus*. Lorsque Constantin fut pour la septième fois consul (en 326), il donna pour la première fois, et non pas pour la quatrième,
[440] le consulat à son fils. La chancellerie romaine n'aurait jamais commis une pareille erreur de chronologie dans un écrit de cette importance.

3. La fausseté du troisième document peut facilement être constatée, car il fait mention de l'anathème prononcé contre Photius de Sirmium; or cet anathème ne fut porté qu'en 351, lors du premier concile de Sirmium.

4. La première réflexion qui se présente au sujet du quatrième document, c'est que si ce grand concile romain, composé de deux cent soixante-quinze évêques, avait réellement eu lieu, quelque historien en aurait certainement fait mention. Nous voyons au contraire que tous gardent sur ce point un silence absolu. Saint Athanase et saint Hilaire parlent *ex professo* des conciles tenus à cette époque; ils ne disent pas un mot de ce concile romain. D'après le titre du document, l'empereur Constantin ne vint pas à Rome pendant cette année 325 [1]. Bini a voulu résoudre la difficulté en disant que ces mots *præsente Constantino* avaient été par erreur pris dans le texte, où ils étaient suivis de *apud Nicæam* et placés dans le titre; mais il reste de graves difficultés : α) le décret porté par ce concile romain sur la fête de Pâques; d'après ce concile elle devrait être toujours célébrée entre le 14 et le 21 nisan, ce qui n'a aucun sens et est contraire au décret porté à Nicée [2]; β) le concile ordonne que les clercs ne soient plus traduits devant un juge séculier; or nous savons que ce *privilegium fori* ne fut en question que plus tard; γ) il n'y a pas trace de raison dans le décret que l'on fait porter à ce prétendu concile, sur les degrés à suivre pour arriver à la prêtrise ou à l'épiscopat. Il fallait rester un an portier, vingt ans lecteur, dix ans exorciste, cinq ans acolyte, cinq ans sous-diacre et cinq ans diacre,

1. D. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, t. IV, p. 613.
2. Voir plus haut, p. 450 sq.

c'est-à-dire passer quarante-six ans dans le service de l'Église avant de pouvoir être prêtre. Jamais un concile romain n'a décrété de pareilles absurdités.

5. Nous n'aurions pas, à la rigueur, à nous occuper du cinquième [441] document, qui comprend les actes du prétendu IIIe concile romain tenu en 324, car ce document ne parle pas de la confirmation du concile de Nicée par le pape Sylvestre. Mais comme il paraît avoir été rédigé par le même auteur que les quatre premiers [1], il est bon de montrer combien le faussaire était peu au courant de la chronologie du concile de Nicée. Il dit expressément dans l'épilogue [2] que ce concile romain se tint en même temps que celui de Nicée, et il le fait cependant se terminer le 30 mai 324, c'est-à-dire un an entier avant le commencement du concile de Nicée.

Dom Coustant [3] pense que tous ces documents ont été fabriqués au VIe siècle. Il a surtont étudié le cinquième document, et il n'hésite pas à déclarer dans sa *Præfatio* (§ 99) qu'il a été composé aussitôt après le pontificat du pape Symmaque. Symmaque avait été faussement accusé de plusieurs crimes; il fut déclaré innocent par un concile en 501 ou en 503, et qui émit ce principe que le pape ne pouvait pas être jugé par les autres évêques. Pour mieux établir ce principe et faire prévaloir celui du *forum privilegiatum* qui a de l'analogie avec le premier, on imagina, dit dom Coustant, de fabriquer plusieurs documents, et entre autres ce cinquième; le mauvais latin dans lequel il est composé et ce fait d'avoir été découvert dans un manuscrit lombard, ont fait penser qu'il avait été composé par un Lombard résidant à Rome. Pour arriver à démontrer par une autre preuve que cette pièce datait du VIe siècle, Dom Coustant s'appuyait surtout sur l'époque où avait vécu Victorinus d'Aquitaine; mais nous savons que les explications de Döllinger ruinent par la base cet argument.

Tous ces documents sont donc incontestablement apocryphes; mais de ce qu'ils sont apocryphes, on ne peut pas en conclure la fausseté de ce qu'ils rapportent, c'est-à-dire que le concile de Nicée n'ait jamais demandé au pape Sylvestre d'approuver ses décrets

1. Ballerini, *De antiquis collectionibus*, etc., dans l'ouvrage de Gallandi, *Sylloge dissert. de vetustis canonum collectionibus*, t. I, p. 394; Blascus, *De collect. can. Isidori Mercatoris*, encore dans Gallandi, *Sylloge dissert.* t. II, p. 11, 14.

2. Mansi, *op. cit.*, t. II, p. 615.

3. *Epistolæ Pontificum*, éd. Coustant, præf., p. LXXXVI.

et ses travaux ; nous ajouterons les observations suivantes [1] :

[442] *a)* On sait que le IV[e] concile œcuménique tenu à Chalcédoine envoya au pape Léon ses actes pour les lui faire approuver. Anatole, patriarche de Constantinople, écrivit dans cette circonstance au pape Léon : *Gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestræ Beatitudinis fuerit reservata* [2]. La lettre synodale adressée au pape s'exprime en ces termes : *Omnem vobis gestorum vim insinuavimus, ad comprobationem nostræ sinceritatis, et ad eorum, quæ a nobis gesta sint firmitatem et consonantiam* [3]. L'empereur Marcien regarda aussi cette approbation du Saint-Siège comme nécessaire pour assurer la valeur des décrets de Chalcédoine ; il sollicita avec instance cette approbation et précisa lui-même qu'elle devait être écrite à part et lue partout dans l'Église latine comme dans l'Église grecque, pour qu'il ne restât aucun doute sur la valeur du concile de Chalcédoine. L'empereur marque même son étonnement de ce que le pape n'ait pas encore envoyé ces lettres d'approbation, *quas videlicet in sanctissimis Ecclesiis perlectas in omnium oportebat notitiam venire.* Cette omission, continue l'empereur, *nonnullorum animis ambiguitatem multam injecit, utrum tua Beatitudo, quæ in sancta synodo decreta sunt, confirmaverit. Et ob eam rem tua pietas litteras mittere dignabitur, per quas omnibus Ecclesiis et populis manifestum fiat, in sancta synodo peracta a tua Beatitudine rata haberi* [4]. Ces textes si explicites autorisent à croire, non pas avec une certitude complète, mais cependant avec un certain degré de probabilité, que les Pères de Nicée ont connu ces principes de la nécessité de l'approbation du Saint-Siège qui sont si clairs et si incontestables pour tous, lors de la célébration du concile de Chalcédoine ; on est d'autant plus admis à penser ainsi que *b)* un concile composé de 40 évêques venus de toutes les parties de l'Italie, en 485, déclara très explicitement aux Grecs que les 318 évêques de Nicée *confirmationem rerum atque auctoritatem sanctæ Romanæ Ecclesiæ detulerunt* [5].

[443] *c)* Socrate fait dire au pape Jules (*Hist. eccl.*, II, 17) : *Canon ecclesiasticus vetat, ne decreta absque sententia episcopi Romani Ecclesiis sanciantur.* Le pape Jules a donc déclaré nettement que les conciles œcuméniques devaient être approuvés par l'évêque de Rome,

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 325, n. 171, 172.
2. S. Léon I[er], *Epist.*, CXXXII, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 1084.
3. *Id.*, t. LIV, col. 959.
4. *Id.*, t. LIV, col. 1017.
5. Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 1140 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 856.

que c'était là une règle de discipline ecclésiastique. (Il ne faut pas regarder ces mots comme une allusion à tel ou tel canon particulier.)

Mais comme le pape Jules a occupé le Saint-Siège onze ans seulement après la tenue du concile de Nicée, on est amené à dire que les Pères de Nicée ont aussi connu ce point de discipline [1].

d) La *Collectio Dionysii Exigui* prouve que, vers l'an 500, on était à Rome généralement persuadé que les actes du concile de Nicée avaient été approuvés par le pape Sylvestre. Denys a en effet ajouté à la collection des actes de Nicée : *Et placuit ut hæc omnia mitterentur ad episcopum urbis Romæ Sylvestrum* [2]. C'est même cette persuasion générale qui a probablement fait penser à fabriquer ces faux documents; c'est parce qu'ils parlaient d'un fait vrai en lui-même que le faussaire a espéré pouvoir les faire passer pour des documents authentiques.

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II. c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 217.
2. D. Coustant, *Epist. Pontif. Roman.*, præf., p. LXXXII et LXXXIX, et Appendix, p. 51, 52 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 311.

Imp. M.-R. Leroy 185, rue de Vanves, Paris.